الآثار الكاملة



تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية





دار الطليعة - بيروت

ياسين الحافظ

التجربة التاريخية الفييتنامية

تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية

بيروت - ص.ب ١١١٨١٣

الطبعة الاولى

آذار (مارس) ١٩٧٦

الطبعة الثانية

شباط (فبراير) ١٩٧٩

ياسين الحافظ

التجربة التاريخية الفيتنامية

تقييم نقدي مقارن
مع التجربة التاريخية العربية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

للمؤلف

- حول بعض قضايا الثورة العربية
دار الطليعة ١٩٦٥
- اللاعقلانية في السياسة
دار الطليعة ١٩٧٥

قيد الاعداد

- الهزيمة والايديولوجيا المهزومة
- نحو منظورات وحدوية جديدة

صمم الغلاف : عادل قديح

تقديم

هذا الكتاب محاولة في فهم التجربة التاريخية للشعب الفييتنامي، يتخللها عقد بعض مقارنات سريعة مع التجربة التاريخية للشعب العربي.

لكن، ما المقصود بالتجربة التاريخية لشعب من الشعوب؟! وما مفاتيح فهمها؟

١ ـ التجربة التاريخية لشعب هي «جملة المشاكل التي كان عليه أن يواجهها، المعارك التي كان عليه أن يتابعها، الإخفاقات التي يحتفظ بذكراها، الانتصارات التي أحرزها»[١]. وبكلمة انها جُماع حركة كل الشعب على كل المستويات والصعد.

لذا، في محاولتنا فهم التجربة التاريخية الفييتنامية، لم نكتف بقراءة قصص المقاومة الفييتنامية ضد الاستعمار الفرنسي ثم ضد الإمبريالية الأمريكية، كما لم نكتف بالوقوف عند الأحداث السياسية التي عاشها الشعب الفييتنامي. حاولنا الذهاب إلى ما هو أعمق وأبعد من الأحداث السياسية، التي كما يقول لوسيان بيانكو، تشكل سطح الأشياء. يقيناً، إن هذا «السطح» حصيلة، إلا أنه ليس الجوهري ولا الأساسي. الجوهري والأساسي هو الايديولوجي والثقافي، الذي يفرز السياسي ويحكمه. من هنا، في محاولتنا فهم تطور الحركة القومية الفييتنامية، أولينا جل اهتمامنا للتطورات التي أصابت الثقافة والايديولوجيا الفييتناميتين. إن حصافة السياسة الفييتنامية، أي نضجها وواقعيتها وفاعليتها، هي انعكاس مباشر للعقلنة والتحديث اللذين أصابتهما الثقافة والايديولوجيا الفييتناميتين.

في محاولة لتبرير، وبالتالي، الدفاع عن التخثُّر الثقافي العربي والتأخر السياسي العربي والمحافظة في الايديولوجيا العربية، يقال استناداً إلى توتولوجيا تزعم

---

(١) انظر: Jean Chesneaux, *Le Vietnam, études de politique et d'histoire* (Paris: F. Maspéro, 1968), p. 78.

ماركسية: من الطبيعي أن تكون السياسة والثقافة والأيديولوجيا العربية متأخرة ومحافظة ما دامت البنية الاقتصادية العربية متأخرة. ولكن كيف أمكن أن نجد بموازاة أو مقابل اقتصاد، كالاقتصاد الفييتنامي، أكثر تأخراً وأشد فقراً من الاقتصاد العربي، ثقافة وايديولوجيا وسياسة على درجة ملحوظة من الحداثة، فضلاً عن ثوريتها وتقدميتها. هذه الصورة التناقضية تجلو حقيقتين:

ـ **الأولى**: أن الثقافي والأيديولوجي والسياسي وإن كانت ترتبط، في الحيز الأخير، بالاقتصادي، إلا أنها تتمتع باستقلال نسبي (Autonomie).

ـ **الثانية**: في المجتمعات التقليدية وما قبل الرأسمالية، المصابة باختلالات، المعانية هيمنات خارجية، المتلقية تأثيرات ثقافية برانية، الأيديولوجي والثقافي يصاب، في حالاتٍ، بانكماش أو انغماد (Involution) (كما في الحالتين العربية والهندية)، ويشهد، في حالات أخرى، انفتاحاً وتطوراً (Evolution) (كما في الحالتين الفييتنامية والصينية)[٢]. هذا الكتاب محاولة لإلقاء ضوء على الأسباب والعوامل التي سهلت التطور الأيديولوجي الفييتنامي، كما يحوي إشارات إلى أسباب وظروف تظاهرات الانغماد الأيديولوجي العربي[٣].

---

(٢) انظر: عبدالله العروي: **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، ص ١٠٣ ـ ١٤٠، **والعرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(٣) ثمة حادثة (كنت أحد شهودها) وتصريح لمسؤول فييتنامي يرمزان إلى السيرورتين الايديولوجيتين المتناقضتين الفييتنامية والعربية في مرحلة ما بعد نزع الاستعمار، سيرورتين بدأتا، بالطبع، تحفران مجرييهما خلال التجربة الكولونيالية:

ـ مع تصفية الاستعمار الفرنسي من سوريا عام ١٩٤٧، في مدينتي الصغيرة القائمة على ضفاف الفرات، دير الزور، وبناء على نداء من شاعر المدينة، محمد الفُراتي، تجمع في الساحة الرئيسية من المدينة «مثقفو» المدينة وطلابها حاملين معهم ما يملكون من كتب فرنسية وقاموا بإحراقها باعتبارها «أثراً» من آثار الاستعمار الفرنسي. وعلى ألسنة النيران، ومع جلجلة صوت الشاعر التي كانت تبعث في الحشد «المثقف» مزيداً من الحماسة، كان المزيد من الكتب يُجلب ويرمى في المحرقة. هذه المذبحة الثقافية التي تكررت في المدن السورية الأخرى، رمزت إلى، ودشنت، سيرورة نزع الثقافة الحديثة (التي، دون أن تتعمدها، حملت بعض تظاهراتها التجربة الكولونيالية) من البلدان العربية، سيرورة لا تزال ماشية، تبلورت خلالها ثقافة تقليدوية عربية جديدة، وجدت أول اختبار لها في ٥ حزيران/يونيو.

ـ في فييتنام، مع تصفية الاستعمار الفرنسي في الشمال عام ١٩٥٤، قال تريونغ شينه (السكرتير العام لحزب الشغيلة الفييتنامي): «في الوقت نفسه الذي كنا نقاوم فيه السياسة الغاشمة للكولونياليين الفرنسيين، لم نكن قط ننسى أن نستفيد من الثقافة الحقة للشعب الفرنسي. وخلافاً لتوقعات المعمرين Les Colons، خلال فترة الاحتلال الفرنسي كلها، استطعنا أن نتعلم، في حدود معينة، التفكير والتصرف والعمل fحسب الطرق والمناهج العلمية. إن رسامينا وأدباءنا وموسيقيينا ونحاتينا يحملون وسم التأثير التقدمي للثقافة الفرنسية...».
انظر: *Nouvelle critique* (janvier 1954). =

٢ ـ في التجربة التاريخية لشعب، في سيرورة تطوره، صعودية أكانت أم ركودية أم قهقرية، ليس ثمة ما هو صُدَفي وعجائبي. ثمة منطق عقلاني يحكم مجرى التطور التاريخي؛ والتحليل العلمي يكشف لاعجائبية أية «أعجوبة» أو «صدفة» أو «عثرة» تاريخية؛ وإذا حدثت «أعجوبة» ما، فلن تلبث عقلانية التاريخ أن تمحوها: التيارات العميقة للتطور التاريخي تجرف ما هو عارض وسطحي.

على سبيل التوضيح: ماذا تعني هذه الأطروحة، مثلاً، على صعيد الصراع العربي ـ الإسرائيلي؟

تعني أن قيام إسرائيل لم يكن صدفة وأن استمرارها ليس أعجوبة: قامت إسرائيل على أنقاض التأخر العربي. إسرائيل جزاء تاريخي للتقليدوية العربية، وبالتالي، ستبقى ما بقيت هذه التقليدوية مهيمنة على الايديولوجية العربية وعلى المجتمع العربي. وستزول مع زوال هذه التقليدوية. على المدى التاريخي، لن تنجو إسرائيل من الزوال كونها إمبريالية، إذا بزغت نخبة عربية حديثة وتقدمية. الإمبريالية لا تستطيع أن تحمي إسرائيل. التأخر العربي وحده هو الذي حمى ويحمي وسيحمي إسرائيل.

٣ ـ «التجربة التاريخية لشعب لا تتجلى على مستوى القادة السياسيين وحدهم، مهما كانت مهمة وأساسية التحليلات التي يأتون بها والتوجيهات التي يصدرونها. التجربة التاريخية تتدخل في الواقع على مستوى الناس البسطاء؛ تحدد قدرتهم على التدخل في شؤون البلد، وفي النهاية، تحدد نجاح أو إخفاق الاستراتيجيات السياسية المعدة من قبل الزعامة السياسية»(٤).

لعل التجربة الفييتنامية هي التجربة التي تقدم المثال الأسطع الذي يدعم هذه الأطروحة: الناس البسطاء ليسوا سماد التجربة التاريخية للأمة الفييتنامية، بل هم من صنّاعها: عندما يكف شعب أصابته لعنة التأخر عن شرب أركيلة وهو في حالة حرب، وعندما لا توجد في زاوية من الوطن حارة مثل حارة دريد لحام، «حارة كل مين إيده إله»، أي عندما ترتفع كتلة الناس البسطاء من درك العزوف واللامبالاة والسعي وراء الخلاص الفردي ولو على حساب الآخرين، من درك عدم وعي أهمية

= نقلها جان شينو في: Jean Chesneaux, *Contribution à l'histoire de la nation vietnamienne*, la culture et les hommes (Paris: Editions sociales, 1955), p. 249.

(٤) Chesneaux, Ibid.

الاندماج القومي، من درك عدم وعي أو عدم احترام الحقوق العامة (أي حقوق الآخرين، وبالتالي، حقوق المجتمع وحقوق الأمة) ـ أقول عندما يرتفع شعب، وبخاصة بسطاء الناس، إلى هذا المستوى من الوعي (والمسألة هي، حصراً، مسألة وعي)، يكون فعلاً قد أصبح في حالة تؤهله للخروج من التأخر.

في فييتنام، تحوَّل، فعلاً، الناس البسطاء إلى صناع للتاريخ وملكوا القدرة على التدخل في شؤون بلدهم: في معركة «ديان بيان فو»، أسهم فضلاً عن المقاتلين، ٢٠٠ ألف شغيل اشتغلوا ما مجموعه ٣ ملايين يوم عمل، تحت قصف الطيران والمدفعية الاستعماريين. هؤلاء الناس البسطاء لم يذهبوا إلى «ديان بيان فو» فقط بأمر من «حزب الشغيلة الفييتنامي»، بل ذهبوا أيضاً وبالأساس بدافع طوعي من ضميرهم القومي ووعيهم السياسي. هؤلاء البسطاء هم الذين ربحوا معركة «ديان بيان فو»، وهم الذين كسروا ميزان القوى الذي كانت أركان الحرب الفرنسية تعتبره، بحق، ولكن من الناحية العسكرية الخالصة، لصالحها، غافلة عن دور هذه الجموع من المواطنين البسطاء الذين حركهم وعيهم السياسي.

وأيضاً في فييتنام: هل كان ممكناً للشمال الفييتنامي الذي ألقي عليه من القنابل أكثر مما ألقي على ألمانيا في الحرب العالمية الثانية، أن يصمد لولا روح المبادرة والإحساس بالمسؤولية القومية اللذان حرّكا الناس البسطاء: رغم كل التدمير، «استمرت الحقول تُزرع، استمرت أعمال البحث والتعليم الجامعي، وسائل المواصلات كانت تُصلح بسرعة إثر كل غارة، المخربون الذين يُرمون بالمظلات يُقبض عليهم مباشرة». هذه النتائج ما كان ممكناً بلوغها لو أن القرارات كانت فحسب قرارات الفوق وليست قرارات الناس البسطاء.

لا حاجة للإطالة في الحديث عن هامشية وعزوف بسطاء الناس وضعف روح المبادرة لديهم في التجربة العربية. يكفي أن نأتي بحادثة أذهلت مؤرخاً كبيراً، إسحق دويتشر، تتعلق بحرب حزيران/يونيو: بعد أن يُبدي دهشته لأن الجيش المصري لم يتخذ احتياطات لمواجهة احتمال هجوم إسرائيلي (كانت مؤشرات جلية جداً تومىء إليه)، فتركت المطارات بغير دفاع والطائرات بلا تمويه، بل ولم يجر الاهتمام بلغم مضائق تيران أو وضع عدة مدافع على شاطئها (كما اكتشف الإسرائيليون ذلك، مندهشين، عندما وصلوا إلى هناك). بعد ذلك يتابع دويتشر: «إن الضربة الإسرائيلية الأولى التي تمت بأسلحة تقليدية، كان يمكن ألّا يكون لها هذا الأثر الماحق، لو أن القوات المسلحة المصرية كانت معتادة على الاعتماد على مبادرة الضباط والجنود. عندئذ كان القادة المحليون سيتخذون الاحتياطات الدفاعية الأولية دون انتظار أوامر

من الأعلى. إن عدم الكفاءة العسكرية هنا كان انعكاساً لضعف اجتماعي ـ سياسي أعمق وأوسع[٥] . . .».

كذلك، ففي التجربة الناصرية، وهي تجربة الشعب العربي التاريخية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، تتجلى مسألة ارتباط التجربة التاريخية بالناس البسطاء، في مسائل نخالها تافهة وتفصيلية: ألم يضع عبد الناصر أصبعه على هذه الحقيقة الواقعية، لكن دون أن يعي أبعادها ومغزاها، عندما تحدث عن العجز عن إصلاح مستشفى القصر العيني في الوقت الذي أُنجز فيه تحرير مصر سياسياً من الاحتلال، بوشر بإصلاح زراعي، ضُرب الإقطاع، أُممت نسبة كبيرة جداً من القطاع الصناعي والتجارة الخارجية، أُطلقت مشروعات للتنمية والتصنيع، إلخ. ألم يكن العجز عن إصلاح مستشفى القصر العيني، المرتبط أساساً بوعي الناس البسطاء، وليس الإنجازات المدويّة التي ذكرنا بعضها، هو الذي قرر، في آخر الحساب، مصير وعاقبة التجربة؟! ألم يكن عجز المصريين البسطاء عن التدخل في شؤون البلد هو الذي حدد مآل الاستراتيجية التي وضعتها الزعامة الناصرية؟!

لِنرَ أيضاً إلى مصير هذه الاستراتيجية من زاوية أخرى، زاوية الصراع العربي ـ الإسرائيلي أو المصري ـ الإسرائيلي: في مناخ فكري كانت (ولا تزال) تسود فيه، حتى في صفوف الماركسيين، منظورات اقتصادية وتصنيعوية، كان عبد الناصر يتجه، ربما لشعوره ببعض تفوّق عسكري إسرائيلي، فضلاً عن مناخ غير مُؤاتٍ على الصعيد الدولي، إلى استئخار المواجهة العربية ـ الإسرائيلية بانتظار تحديث الاقتصاد المصري بوجه عام وبناء قاعدة صناعية بوجه خاص؛ بالإضافة إلى تقدم في طريق الوحدة العربية، أو التضامن العربي على الأقل. هذه الاستراتيجية أُفسدت من تحت (فضلاً عن الدور السلبي للتناقضات العربية)، من قبل النخبة الناصرية بخاصة (ثم النخبة المصرية بعامة)؛ مدعومة، تهويرياً، من قبل النخبة العربية بعمومها. كيف ؟!

هذه النخبة، فضلاً عن أنها، نظراً لهيمنة الايديولوجيا التقليدية، كانت غير مؤهلة لبناء جيش يستوعب التقنية العسكرية الحديثة ويخدم، في هذه المرحلة، هذه الاستراتيجية الدفاعية ـ أقول: هذه النخبة كانت تدفع باتجاه استراتيجية ليست فقط غير استئخارية بل أكثر دفاعية، يغذوها ـ أي النخبة ـ ضرب من ديماغوجية سياسية تارة، وضرب من بهورة عسكرية تارة أخرى (يكفي أن نتذكر بعض تصريحات عبد

---

(٥) انظر: اسحق دويتشر، **دراسات في المسألة اليهودية**، نقله إلى العربية مصطفى الحسيني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١)، ص ١٢٩ ـ ١٤٠.

الحكيم عامر وبعض تعليقات أحمد سعيد). والأدهى والأمرّ من ذلك هو دور النخبة الناصرية خارج مصر: كانت تدفع باتجاه تهويري. وتم ذلك في ٥ حزيران/يونيو. لذا فإن ٥ حزيران/يونيو هذه ليست فقط محك وعي النخبة الناصرية، بل هي، بالأساس، مرآة وعي كتلة الإنتلجنسيا العربية، رائز قدراتها، مقياس «عقلانيتها».

٤ ـ وأخيراً فإن «التجربة التاريخية لشعب هي اندراج الماضي في الحاضر، هي معطى مباشر للصيرورة الجماعية»(٦).

كتلة التقدميين العرب ميّالة، إما لعجلة ثورية أو للتهوين من حجم المشكلات والبلايا العربية، أو لقصور في الوعي، إلى تجاهل أو إنكار البُعد التاريخي للتجربة العربية: الحاضر لحظة مقطوعة أو يتيمة.

بيد أن معاينة متمهّلة، ناهيك عن التحليل المعمق للواقع، لا بد أن تلتقط رواسب الماضي، بعيوبها أو فضائلها، بكوابحها أو نوابضها، شعوريتها أو عقلانيتها، إما طافية على سطح الحاضر بصورة صريحة وواعية (التظاهرات التقليدية الخالصة)، أو مبثوثة في ثناياها بكيفية تدليسية أو غير واعية: لنأخذ حالة قصوى، حالة الحركة الشيوعية الفييتنامية: لم تكن فقط وليدة التأثيرات التي أطلقتها ثورة تشرين الأول/أكتوبر، بل هي أيضاً وليدة كل التطورات الايديولوجية والاجتماعية والاقتصادية التي أصابت فييتنام التقليدية خلال التجربة الكولونيالية. أكثر من ذلك، إن نتفةً ما، إن نفَساً ما من فييتنام التقليدية ـ الكونفوشيوسية لا يزال ثاوياً في أعماق فييتنام الاشتراكية، التي اتخذت من الماركسية ـ اللينينية دليلاً ايديولوجياً.

كذلك، فالحركة القومية العربية بخاصة، والحركة السياسية العربية بعامة، التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية، هي ضرب من تواصل واستمرار للتيارات الايديولوجية والسياسية التي انبثقت وناضلت وملأت الساح مع التغلغل ثم الاجتياح الاستعماري للوطن العربي. وبالتالي فـ ٥ حزيران/يونيو، مثلاً، ليس برهةَ حاضرٍ فحسب، بل هو أيضاً مسيل من الماضي (الماضي القريب + الماضي المتوسط + الماضي البعيد) تجمّع في ساحة الحاضر. لا أحد يزعم أن الماضي يعيد بناء أحداث الحاضر، لكن في عروق الحاضر غير قليل من دماء الماضي. الزمن يسيل ولا شك، ولحظاته لا تكرر نفسها، لكن بصمات الزمن وسيلانه ليست على القدر الذي نتوهمه من السرعة والملاسة والسطحية. إن وتيرة انسياب الزمن، لدى شعب متأخر، ترتبط

(٦) Chesneaux, Ibid.

بوعيه الكوني أولاً وإدراكه سلبيات وعرقلات رواسب الماضي ثانياً. وكلما ضمر هذا الوعي والتبس هذا الإدراك، ثقل انسياب التطور ومال إلى الركود أو الحركة الدورانية. في قاع حركة التاريخ بعض استمرارية حتى في عمليات التغيير الواعية الراديكالية.

في الوطن العربي، حيث الانغماد الايديولوجي تظاهرة ماثلة، نلمس وكأن ثمة تكرار إنتاج (Reproduction) التظاهرات الايديولوجية والاجتماعية والسياسية القديمة في أشكال وإطارات حديثة: ألا نرى الطائفية في إهاب القومية، التقليد في ثنايا الماركسية، الماضوية في أساس الاشتراكية، المعتقد الإيماني والقبليات في قاع الإلحاد والديالكتيك. لنأخذ مثلاً عيانياً: حالة المدينة العربية وكيف تحصل فيها (وهي المفترض أن تتحول إلى طاحون أو مصهر لتحديث سكانها الوافدين من الريف) تظاهرة تكرار إنتاج أنماط الحياة الاجتماعية ـ الايديولوجية الريفية: العائلية، العشائرية، الطائفية، غياب مفهوم الحق العام أو حق المجتمع. يكفي أن نتأمل خريطة بيروت الاجتماعية ـ المذهبية حتى نكتشف أن بيروت ـ الضواحي هي، ايديولوجياً واجتماعياً، أكوام سكنية متلاصقة من شقفٍ من قرى زحفت أو أنزلت على أطراف بيروت، المدينة السنية التقليدية المحافظة. إن التقدم المادي ـ الاقتصادي لم يترافق مع تقدم موازٍ أو مناسب على الصعيد الايديولوجي. بل ثمة ما هو أدهى: إن الايديولوجيا الطائفية، وهي «بناء فوقي» موروث من مجتمعات تقليدية ذات شروط جغرافية معينة ونمط إنتاج شبه بدائي، تتعزز وتتدعم حتى في صفوف الإنتلجنسيا الأكثر «حداثة».

وبكلمة: هذه هي النقطة التي تبدي الاختلاف الجذري بين التجربة التاريخية الفييتنامية والتجربة التاريخية العربية: التقليد الديمقراطي (بمحتواه الواسع، بالطبع: الايديولوجي، الاجتماعي، الثقافي، القومي، السياسي) غائب عن التجربة الأخيرة.

المشكلات والبلايا العربية كبيرة وصعبة، والطريق إلى حلها طويل ومعقد. الخطوة الأولى، أو البدوة اللازمة للتقدم نحو تذليل هذه المشكلات وتكنيس هذه البلايا هو عقلنة الإنتلجنسيا العربية (ثم، في مرحلة لاحقة، المجتمع العربي). والماركسية، مأخوذة كأعلى صور العقلانية الحديثة وكسلاح ضد التقليد وضد البنى ما قبل البرجوازية، هي أداة ناجعة لعقلنة المجتمع العربي وتحديثه. وهذا هو، أيضاً، بعض مغزى التجربة التاريخية الفييتنامية

تعريفات

رأينا، في سبيل مزيد من الوضوح، أن نشرح المعنى الذي أردناه لعدد من الكلمات أو المصطلحات المفتاحية، آملين بذلك أن نعطي الأفكار والأطروحات الواردة في الكتاب مزيداً من التحديد، وبالتالي الفائدة[١].

١ ـ إنتلجنسيا (Inteligentia): مصطلح من أصل روسي يعني فئة أو شريحة المثقفين. في بلد يعاني مشكلة تأخر، تلعب كتلة المثقفين، باستقلالها النسبي، دوراً حاسماً في نقل الوعي الكوني إلى شعبها، وتنضج، بالتالي، المقدمات الثقافية للثورة السياسية. وفي حالات قد تلعب دوراً محافظاً.

٢ ـ ايديولوجيا (Idéologie): بالمعنى الأول، المستعمل غالباً، هي مجموعة الأفكار والتصورات والتصرفات المشتركة لدى جماعة من الناس، سواء طائفة أو حزب أو طبقة أو شعب. بالمعنى الثاني هي تلك المجموعة من الأفكار والتصورات التي تنسج، لدى الجماعة المبثوثة في صفوفها، وعياً زائفاً للحقائق الواقعية، فتتحول إلى أداة حَجب.

٣ ـ **تاريخانية** (Historicisme): اتجاه يؤكد على موضوعية تطور المجتمعات وعلى مجرد قانون يحكم مراحل تطورها الطبيعي. ثمة قول لماركس يوضح بعض أسس التاريخانية: «إن أمة يمكنها ويجب عليها أن تستخلص درساً من تاريخ أمة أخرى. لكن حتى عندما يصل مجتمع إلى اكتشاف درب **القانون الطبيعي الذي يحكم**

---

(١) استفدنا في صياغة هذه التعريفات، من المصادر التالية:

Encyclopedia universalis; Dictionnaire rationaliste ([s.l.]): Editions de l'union rationaliste, 1964); Pierre Masset, *Les 50 mots-clés du marxisme*, les 50 mots-clés ([Toulouse]: Privat, 1970); Julia Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, les dictionnaires de l'homme du xx^e siècle (Paris: Larousse, 1964); Joseph Sumpf et Michel Hugues, *Dictionnaire de sociologie*, les dictionnaires de l'homme du xx^e siècle; 45 (Paris: Larousse, 1973), et Thomas Suavet, *Dictionnair économique et social*, initiation économique; 3 (Paris: Economie et humanisme, les éditions ouvrière, 1962).

حركته [. . .]، لا يمكنه لا أن يتجاوز بقفزة ولا أن يلغي بمراسيم مراحل تطوره الطبيعي؛ بل يمكنه أن يختصر فترة الحمل ويلطف آلام الولادة».

عبد الله العروي يميز بين تاريخانية يمينية أو محافظة وأخرى يسارية أو ثورية: التاريخانية اليمينية تذوب بسرعة في التقليد وترتد إلى تطورية خالصة، وذلك لأنها تنكر إرادة اختصار مدة الحمل. التاريخانية اليسارية أو تاريخانية الفعل تصب، في حالة البلدان المتأخرة بالطبع، في الليبرالية وتبررها. والليبرالية تؤمن بالمراسيم[٢].

الفكر التاريخاني يعلم أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنى على أرضية ومفاهيم ومناهج تقليدوية، بل فقط على أرضية ليبرالية. كما أن هذا الفكر التاريخاني يهيىء للفكر الثوري العربي، في سياق تاريخي انعدمت فيه فرص تكون طبقة برجوازية حقة، استيعاب الثقافة والفتوح الليبرالية قبل/ ومن دون أن يعيش مرحلة برجوازية.

٤ ـ **تقليد** (Tradition): هو الموروث الذي ينتقل من جيل إلى جيل ويقرّ في ايديولوجيا وعادات وأخلاق وتصرفات الأجيال المتعاقبة، فتستوحيه أو تعمل به.

تقليدوية «أو سفلية» (Traditionalisme): هي الاتجاه «الذي يتحاشى أية قطعية مع التقليد لأنه مستودع الحقيقة، ويحفظ الأشكال والقيم القديمة السياسية والدينية والأخلاقية، بوصفها التعبير التلقائي عن الحاجات الحقيقية للمجتمع». في الفلسفة، التقليدوية هي المذهب الذي ينتقص من دور العقل في معرفة الحقيقة، لحساب الوحي أو الكشف.

في الغرب، كانت التقليدوية العفوية، المرتكزة على اللاهوت والممتزجة به، الغطاء الايديولوجي لمجتمعاته الزراعية. منذ عصر النهضة، وفي سير صراع طويلة بين العقلانية البازغة واللاهوت الغارب، وبخاصة مع القطيعة مع الماضي التي حققها عصر الأنوار ورجال ١٧٨٩، وبشكل أخص مع نمو ونضج المجتمعات الصناعية، غدت تلك التقليدوية واعية وأصبحت مذهب الشرائح الاجتماعية التي ببقائها بمعزل عن كل تطور ورفضها التكيف مع التغيرات السريعة، ألقيت على هامش المجتمع السياسي الحديث. وبالطبع، فإن الليبرالية ثم الاشتراكية هما النقيضان المطلقان والجذريان للتقليدوية التي بقيت ضد ثورية وضد ديمقراطية.

في الشرق الذي، بوجه عام، لم يشهد ولادة ذاتية للرأسمالية، بقيت التقليدوية، المرتكزة أيضاً على اللاهوت والممتزجة به، الغطاء الايديولوجي لمجتمعاته

---

(٢) عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، ص ١١٠ ـ ١١١.

الراكدة. مع صعود الغرب، أخذ نفوذه وتأثيره يخترق، في الغالب دونما صعوبات شديدة، جدار التقليدوية الشرقية التي كانت تذبل وتتهافت. إذ إن هذه التقليدوية العفوية لم يسعها إلا الاعتراف بتفوق الغرب ومحاولة الاستفادة من بعض وجوه تقدمه. لكن عندما تحول التفوق الغربي إلى عدوان واغتصاب، انتقلت التقليدوية من العفوية إلى الوعي، وحصل ضرب من إعادة تقلدة (Retraditionalisation) منحت جدار التقليد قوة وصلابة ولم يكن يملكها، فتحول إلى عائق يقف في وجه تأثيرات الغرب الايديولوجية ـ الثقافية ـ الاجتماعية، فضلاً عن سلطانه السياسي واستغلاله الاقتصادي. لكن في حين أن بعض تلك الشعوب لم يلبث أن تجاوز، بعد تردد وصراع بالطبع، جدار التقليد، بعضها الآخر لا يزال يغوص في رماله المتحركة.

تقليدوية جديدة (Neo-Traditionalisme): استمرار، بل تنامي، التأثيرات الغربية في العالم غير الغربي نفسه حتى على قطاعات تقليدوية، أدركت التخشب والفوات والعجز الذي ينخر مواقعها الايديولوجية والثقافية، فتحولت إلى تقليدوية مجددة، أو تقليدوية ذات طابع خلاسي: تركيبة من التقليدوية الخالصة وتأثيرات ايديولوجية غربية هي، بصورة عامة، رواسب العالم ما قبل البرجوازي المكومة على هامش المجتمع الحديث والثقافة الحديثة. إذاً، فالتقليدوية الجديدة تنتقي من الثقافة الغربية ما ينسجم، أو على الأقل، ما لا يتناقض، أو ما لا يتصادم مع الايديولوجيا والثقافة التقليديتين.

٥ ـ **حداثة، معاصَرة** (Modernité, Contemporaine): الحداثة نمط حضارة مميّز يتناقض مع نمط التقليد: الحداثة تتمحور على المستقبل، في حين أن التقليد يتمحور على الماضي. لذا فالزمن الحديث لم يعد دورانياً، كالعصور الوسطى، بل ينبسط تبع خط: ماضٍ ـ حاضر ـ مستقبل. هذه الدينامية التي للحداثة تجعل الأخيرة نزّاعة على الدوام إلى المعاصرة أو المزامنة العالمية، أي بلوغ الدرجة العليا من الحداثة التي بلغتها البشرية في بلد ما.

في الغرب، ولدت الحداثة من بعض الزلازل العميقة الاقتصادية والاجتماعية، وتكاملت على مستوى الايديولوجيا والثقافة والعادات ونمط المعيشة اليومية. وهي تتجلى في كل الميادين: دولة حديثة، تقنية حديثة، آداب وفنون حديثة عادات وأفكار حديثة. ليس من نظرية للحداثة. بل ثمة منطق وايديولوجية للحداثة.

الحداثة وليدة تطور تاريخي: اختراع المطبعة واكتشافات «غاليله» دشّنا عصر الإنسانية الحديثة لعصر النهضة. وتراكمت زلازل لعل أهمها الإصلاح الديني، هيأت

في القرنين ١٧ و١٨ لإرساء الدعائم الفلسفية والسياسية للحداثة:

١ ـ التفكير الفردوي والعقلاني الحديث ممثلاً بديكارت وفلسفة الأنوار.

٢ ـ الدولة الملكية المركزة بتقنياتها الإدارية التي أتت بعد النظام الإقطاعي.

٣ ـ قواعد علم فيزيائي وطبيعي ولدت أولى نتائج تقنولوجية تطبيقية. ثقافياً، كانت هذه المرحلة مرحلة الدَنيوَة الكلية للفنون والعلوم. الصراع بين القدماء والحديثين (أو المجددين) الذي ملأ هذه المرحلة، بلور فكرة التقدم، موصولة بفكرة الحداثة التي أخذت مسحة برجوازية ليبرالية، ما برحت تسمها ايديولوجياً منذ ذلك الحين.

وكان لا بد من تطورات أخرى تنقل الحداثة من كونها فكرة إلى نمط حياة:

ثورة ١٧٨٩ أرست الدولة البرجوازية الحديثة، المركزة والديمقراطية، الأمة بمنظومتها الدستورية وبتنظيمها السياسي والبيروقراطي. التقدم المتواصل للعلوم والوسائل التقنية، التقسيم العقلاني للعمل الصناعي أدخلا في الحياة الاجتماعية بعد التغيير الدائم وتدمير بنى العادات والطبائع والسلوك والثقافة التقليدية ـ هذا كله، بالإضافة إلى التكاثر السكاني والتضخم والتكاثف المدينيين والنمو الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات والإعلام، أضفى على الحداثة طابع ممارسة اجتماعية ونمط معيشة متمفصلة مع التغيير والتجديد.

لا شك في أن هذه الحداثة البرجوازية، أساساً بسبب التقسيم الاجتماعي للعمل الذي خلق صدوعات سياسية عميقة وصراعات اجتماعية ونزاعات أثرت على القرنين ١٩ و٢٠، اتسمت أيضاً بالتأزم والقلق وعدم الاستقرار، إلخ. إلا أن اللافت (في الحداثة البرجوازية)، بالنسبة إلى بلد مفوَّت يهيمن فيه التقليد، هو روح التغيير والتجديد التي أعطتها لنمط الحياة الحديثة، التقدم الهائل في العلوم والتقنيات، النمو العقلاني والمنتظم في وسائل الإنتاج، تنامي السيطرة الإنسانية على الطبيعة، الانتشار العقلاني للثقافة، المشاركة في الحياة السياسية.

لكن، ماذا بالنسبة إلى الحداثة في بلدان لم تلدها؟! في الغرب، تكونت الحداثة على أنقاض التقليد. في العالم غير الغربي، حيث كان التقليد قائماً لم يمسّ عندما وفدت الحداثة من الخارج، كيف اشتغل ديالكتيك حداثة ـ تقليد؟!

مع هيمنة الرأسمالية كنظام عالمي، وبخاصة مع السيطرة الكولونيالية على المجتمعات التقليدية للمبادلة، دمرت بدخول النقد واقتصاد السوق، كما تداعت منظومات السلطة التقليدية تحت ضغوط الإدارة الكولونيالية أو البيروقراطيات

الجديدة المحلية (أو الوطنية). المفاعيل المحدودة لهذه السيرورة على العقل التقليدي والايديولوجيا التقليدية، الحداثة القشرية التي حملتها، تبدي للعيان الأبعاد الحقيقية لعملية التحديث الحقة الجذرية: لأنها لم تشهد تخمّراً ثقافياً حديثاً، ولا ثورة سياسة أو صناعية في الأعماق، بقيت الجوانب الأكثر تقنيةً والأكثر قابلية للتصدير من الحداثة هي التي مسّت هذه المجتمعات: المواد الإنتاجية والاستهلاكية الصناعية، ووسائل الاتصال والإعلام. فبصفتها المادية كأشياء تقنية وذات طبيعة مظهرية، قبلت، في البداية، «الحداثة» في هذه المجتمعات أن تدخل أو تُوظف تلك الأشياء. من هنا لم نكن إزاء مثل تلك السيرورة الطويلة من العقلنة الاقتصادية والثقافية التي شهدها الغرب

وعلى هذا، إذا كانت الحداثة قد ظهرت، في أول حقبة، بمظهر القطيعة الانقصافية، إلا أن تحليلاً أعمق يبين أن الأشياء أكثر تعقيداً: لقد واجهت المنظومة التقليدية (Le Système Traditionnel) التغيير بمعارضة شديدة، وأن بنياتها الحديثة (الإدارية، الأخلاقية، الثقافية، الدينية) قد عقدت مع التقليد تسويات غريبة. إن الحداثة، في المنظومة التقليدية، تمر على الدوام عبر انبعاث ما للتقليد، لذا لا يظهر الأخير بمظهر المحافظة، وهذا هو أساس شعار: لا جحود ولا جمود.

ولكن إذا كانت الأنثروبولوجيا قد بينت أن الحداثة هي بالأحرى سيرورة تطورية أكثر مما هي قطيعة انقصافية، وأن التقليد والحداثة يشكلان جزءاً مترابطاً في سيرورة التمازج والتكيف، كذلك فإنّ التجارب التاريخية لبعض الشعوب، تبين أنه بقدر ما يتنامى وعي نخبتها الكوني، وبقدر ما تبرأ هذه النخبة من تأثيرات التقليد الواعية أو غير الواعية، تقترب عملية التحديث من ديالكتيك القطيعة الانقصافية لتصبح عملية تغيير راديكالي وثورة.

٦ ـ **عقلانية** (Rationalisme): ونعني العقلانية الحديثة، ممثلة بـ «فلسفة الأنوار» التي جاءت نقيضاً مطلقاً للتقليدوية. استناداً إلى بعض الاكتشافات التي حققها علم الطبيعة، وبخاصة اكتشافات نيوتن، انطلقت هذه الحركة الفكرية لترسي قيم ومناهج العالم الحديث. إن العقلانية الجديدة، وهي الليبرالية على الصعيد المعرفي، تؤمن بالاكتشاف التدريجي للحقيقة سواء في الطبيعة أم المجتمع، بواسطة العقل وحده، تحت رقابة التجربة. لذا فهي ترفض الميتافيزياء، المسبقات، المطلقات، المعتقد الإيماني، الوحي، التي كانت مناهج المعرفة الوسطوية. من دون هذه العقلانية ما كان للعلوم أن تتقدم هذا التقدم المذهل، وبالتالي لا يمكن أن يتقدم العلم في مجتمع يرفض هذه العقلانية. مع هذه الحركة الفكرية انخرط المجتمع

والدولة البرجوازيان في طريق العقلنة. المجتمع الاشتراكي والدولة الاشتراكية يدفعان هذه العقلنة إلى أمام ويخلصانها من تناقضاتها وثغراتها.

٧ ـ **عَلمانية** (Laicité): لغوياً، مشتقة من العِلم (أي: العالِم)، وهي خلاف الديني أو الكهنوتي. في الغرب، كانت العَلمنة إحدى التظاهرات الفرعية لعملية عقلنة المجتمع، المنخرط في نضال التحرر من سلطان التقليد وتحقيق استقلال الدولة والمدرسة والمؤسسة عن كنيسةٍ منحت نفسها حق توجيه سائر أشكال الحياة الفردية والاجتماعية. العَلمانية تحترم مختلف الآراء الدينية، ولكنها لا تحابي أي واحد منها، لذا بقدر ما تتعقلن الايديولوجيا الدينية، يتضاءل تناقضها أو اصطدامها مع مبدأ العلمنة. انبثقت العقلنة العلمانية من ثقافة ديمقراطية وصراع في سبيل التقدم وكرامة الإنسان، وجاءت بمثابة تأكيد على قدرته على تنظيم شؤونه تنظيماً عقلانياً بلا قبليات. لذا فالمبدأ الأساسي في العلمنة يؤكد أن الدين أمر شخصي، وينبغي، بالتالي، فصله عن الدولة والمدرسة والأحوال الشخصية.

في البلدان المتعددة الديانات أو المذاهب، العلمنة ـ بالدور الذي تلعبه في عملية تجديد الايديولوجيا القومية وبالتالي بإسهامها في تصفية تناثر الأمة إلى طوائف وفي استئصال أسباب الفرقة والتمييز بينها وتصفية وتفنيد الايديولوجيات الطائفية ـ تشكل مفتاح حل مسألة الاندماج القومي التي تحكم، في حدود واسعة، مسألة تقدم الأمة التي تعاني تأخراً تاريخياً. العلمانية رائز حداثة أية حركة أو ايديولوجيا قومية ومحك محتواهما الديمقراطي.

٨ ـ **فوات** (Anachronisme): مصطلح ألماني معناه اللغوي: خارج تسلسل وتاريخ الأحداث. والشعوب التي تعيش حالة فوات هي التي يشكل وجودها في عصر معين ضرباً من غلطة تاريخية أو مفارقة تاريخية، باعتبار أنها لا تزال تعيش في مرحلة تخطتها شعوب أخرى، صاغت العصر وفرضت نفسها عليه. الشعوب المفوَّتة هي الماضي ملقى على هامش الراهن أو الحاضر، هي التي تعيش في غير عصرها.

٩ ـ **ليبرالية** (Libéralisme): هي منظومة الأفكار والقيم والمبادئ التي تكونت في الغرب في القرنين ١٧ و١٨، وحاربت بها الطبقة البرجوزاية الفتية الأفكار والأنظمة والقيم والمؤسسات الوسطوية ـ الإقطاعية. هذه المنظومة الليبرالية، ولنقل الايديولوجيا الليبرالية، هي التي غيرت أوروبا الوسطوية، سواء بالتطور التدريجي أو بالتغيير الثوري، «فتجسدت في المجتمعات الغربية وأصبحت منطقها الداخلي الذي تنظم على أساسه التعليم وتستعمل اللغة وتقوّم عقول النشء وتصلح العائلة وترتب السياسة وتنظم المعمل والمتجر. وبكلمة هي التي تشكل أساس المجتمع الحديث والفكر الحديث.

ما هو جوهر الايديولوجيا الليبرالية؟ لنعرِّف به بالتضاد مع الايديولوجيا الوسطوية: ضد فكرة الماوراء، أكدت على موضوعية الطبيعة والمادة. ضد الوحي والميتافيزياء، أكدت على العقلانية والعلم. ضد الاستبداد، أكدت على الحرية. ضد سحق الفرد وامتصاصه في المجموع، أكدت على أولوية الفرد. ضد الزهد وفكرة الخطيئة أكدت على السعادة. لذا فالليبرالية لا يمكن أن تُختزل إلى نظرية في الاقتصاد. إنها أبعد وأشمل بكثير من مجرد دعوة إلى حرية المشروع الاقتصادي، بل يمكن القول إن موقفها على الصعيد الاقتصادي مجرد تظاهرة فرعية من تظاهرات موقفها السياسي الشمولي. موقفها من حرية الفرد.

بيد أن الايديولوجيا الليبرالية التي عبرت في مرحلة تاريخية عن اتساق متطلبات تقدم البشرية مع متطلبات صعود الطبقة البرجوازية، لم تلبث، مع إتمام تدمير الاقتصاد التقليدي ومع نضج الثورة الصناعية واحتداد تناقضات المجتمع البرجوازي، أن أبدت سفحها الثاني، سفحها الطبقي البرجوازي. مثلاً: إذا كان تأكيد الايديولوجيا الليبرالية على أولوية الفرد قد قادت إلى محاربة الاستبداد على الصعيد السياسي، وإلى العقلانية على الصعيد المعرفي، وإلى علمنة التعليم وتحرير المرأة وحق الطلاق، إلخ. ، وبالتالي إذا كانت هذه المبادئ والقيم قد ارتدت طابع فتوح دائمة للبشرية، رست في أساس المجتمعات الحديثة (حتى إذا تجاوزت الليبرالية)، إلا أن حرية المشروع الاقتصادي، التي بدت، في ظل المجتمع التقليدي بمثابة مبدأ عقلاني بالأحرى يحرر ولا يضطهد ويطلق قوى الإنتاج، أصبحت في ما بعد تظاهرة عقلانية وأداة للاستغلال ولمزيد من التفاوت الاجتماعي. من هنا، فإن التطور اللاحق للمجتمعات الغربية قد تجاوز ويتجاوز (باسم ليبرالية أكمل، أحياناً) هذا السفح البرجوازي من الايديولوجيا والقيم الليبرالية، إلا أن تلك المجتمعات احتفظت بذلك السفح الليبرالي الأول الذي ينطوي على «ما هو أبعد وأعمق من البرجوازي». هذا «الأبعد والأعمق من البرجوازي» هو الذي يشكل القاسم المشترك للمجتمعات الحديثة، في مختلف أطرها السياسية. وبالتالي فإن تحديث المجتمعات المتأخرة يبقى رهن تمثلها هذا «الأبعد والأعمق من البرجوازي» في الايديولوجيا الليبرالية.

في الوطن العربي، وفدت الليبرالية مع تغلغل النفوذ الغربي، السياسي والثقافي على حد سواء. في حقبة أولى، قطاع من الإنتلجنسيا العربية رأى في الليبرالية وسيلة لتحديث الفكر العربي، وخاض صراعاً متعدد المستويات، غير أنه اندحر في النتيجة.

لعل من أسباب هذا الإخفاق:

١ ـ إعادة التَقلدة بسبب الاغتصاب الاستعماري.

٢ ـ ضعف البرجوازية العربية.

٣ ـ نزوع الليبرالية العربية التطوري، سواء في توجهها إلى نزعِ استعمارٍ تدريجي، أو في منظوراتها التطورية لعملية تغيير الواقع.

والأدهى أن الليبرالية كانت، بعد الجدانوفية بخاصة، هدفاً لهجوم الماركسية العربية، من دون أن تنتبه إلى أن الماركسية الأوروبية تمثلت الليبرالية كمنهج (وإن كانت تجاوزتها كضمون)، وبالتالي فإن عليها، وهي التي تناضل في بلدان، لا تزال على الصعيد الايديولوجي بخاصة، ما قبل برجوازية، مهمة مزدوجة: ليبرالية + اشتراكية. اندحار الليبرالية في الوطن العربي يفسر، جزئياً على الأقل، هامشية تأثير الماركسية العربية وفقرها.

١٠ ـ **وعي قومي، وعي كوني**: مع عالمية الرأسمالية، أي مع الوحدة التناقضية التي فرضها الغرب على العالم، أصبحت الشعوب المتأخرة أو التابعة بحاجة إلى وعي جديد يتجاوز وعيها القومي (والأصح: المحلي)، الذي لم يعد، نظراً لحالة الفوات التي تعيشها، مطابقاً لحاجاته المتمثلة في تحديث بنياته ورفعها إلى مستوى العصر.

التفارق بين الوعي القومي لأمة مفوتة والوعي القومي لأمة عصرية يتناسب مع درجة فوات الأولى أو درجة معاصرة الثانية. الأمم العصرية يتطابق وعيها القومي مع وعيها الكوني، لأن الأول يقع في مستوى الثاني، بوصفه وعي القسم الأكثر تقدماً من العالم. لذا فإن الايديولوجيا التحديثية لدى أمة مفوَّتة هي الايديولوجيا التي تضع وعيها في قلب العصر. إن أمة تريد أن تتعصرن لا بد من أن تكوِنن وعيها، لأن التناقض في ظل حالة التبعية التي تعيشها، لم يعد محصوراً داخل الإطار القومي، بل بين وعيها وممارسة أمم أخرى عصرية.

(١)
درسان أوليان وراهنان من التجربة الفييتنامية

عندما كان المواطن العربي يستمع إلى أخبار الانتصارات الفييتنامية الأخيرة، التي كللت باحتلال سايغون وتحرير كامل فييتنام في ٢٠ نيسان/أبريل ١٩٧٥، كان في الوقت نفسه يقترب من حزيران/يونيو ثامن، من الذكرى الثامنة لهزيمة حزيران/يونيو. هذا المواطن استقبل ولا شك أخبار الانتصارات الفييتنامية بفرحة، إذ شعر، وهو شبه المقعد، أن الفييتناميين يثأرون لهزيمته ويستعيدون له بعض أمله. لكن المواطن العربي الواعي ما إن يتذكر مأساته القومية وينعم النظر بها حتى يغص بفرحته ويكفكف دموعها، ثم ما تلبث أن تغرورق عيناه من جديد بدموع الهزيمة والصغار والإذلال: ها هو شعب صغير جداً وفقير جداً (أقل عدداً من العرب بكثير، وأفقر منهم بكثير جداً جداً) يواجه، مدعوماً بالقوى الاشتراكية العالمية، أعتى قوة عسكرية وأكبر طاقة اقتصادية وأعلى تقنية عرفها التاريخ ويجبرها على التراجع، محققاً وحدته القومية وثورته الاجتماعية اللتين تفتحان الطريق، على نحو أرحب وأسرع، إلى ولوج العصر.

الحقائق الواقعية هي وحدها الثورية:

قياساً بما هو شائع وقارّ في الأذهان، سيبدو كلامنا سباحة ضد التيار، وبالتالي صادماً. هذا صحيح، لكن في حدود معينة، وذلك لأن شرائح متوسعة، وإن بدت محدودة، أخذت تعي حقيقة الفوات العربي وإن لم تعقله بوضوح. وفي الصراع العربي ـ الإسرائيلي كثير من الأوهام ينبغي أن تبدد، وتبديد هذه الأوهام هو الشرط الذي لا بد منه لقلب التفوق الإسرائيلي. إن التطور الفكري للشعوب يتلخص في انتقالها الطويل البطيء المتلاحق من الأسطورة والايديولوجيا إلى الحقيقة الواقعية. وإذا كان الشعور بمرارة الواقع وقبحه وعاره يدفع إلى الانحدار إلى

الايديولوجيا، فإن الشرط الأول لكسر هذا الواقع وقلبه هو الارتفاع من الايديولوجيا إلى وعي الواقع كما هو، بلا رغبة، بلا شعور أو شطح: ينبغي أن نخرج رؤوسنا من الواقع لا أن نخرج الواقع من رؤوسنا، وهذه هي نقطة البداية في مواجهة عقلانية، وبالتالي، ناجعة للتحدي الإسرائيلي. يقيناً إن الايديولوجيا تزرقنا بأمل ما يشدد عزائمنا، غير أن الأمل الواهم لا يصنع تقدماً ولا ينتزع تحرراً، ولا أعتقد أن العرب كانوا، حتى في مناخ الهزائم المرة، يفتقرون إلى الأمل أو التصميم. آن لنا أن نجعل آمالنا مرتكزة على صخرة الواقع الصلبة لا الأوهام والايديولوجيا، إذ إن مثل هذه الآمال التي يغذيها التصميم وتسددها العقلانية، تشكل مفتاح التقدم العربي والنصر العربي. ولأن آمالنا لم تكن ترتكز على أرض الواقع، تكسرت رؤوسنا، ولا تزال، على صخور هذا الواقع.

إزاء هذه الواقعية الباردة التي ينبغي أن نواجه بها الواقع العربي، وما تكشف في هذا الواقع من تأخر وهشاشة وعفن وتطور قهقري، وبسبب نفاد الصبر (المفهوم ولكن ليس المشروع) يطرح كثير من الشبان محروقي البصلة السؤال التالي: أين الحل؟! هاتوا الحل؟!. وهم إذ يتصورون الحل كمفتاح جاهز يفتح على الفور باب المستقبل المأمول، تراهم، بعد ارتطام الأمر، إما متقهقرين إلى تقليدوية لم يتخلصوا منها في الأصل، أو ساقطين في «سنوبيسم» يائسة. أما العمل الدؤوب المتواصل الصامت، الثقافي، السياسي (بمعناه الواسع) والاجتماعي فيبدو طويلاً، مملاً، غائماً وقليل الجدوى. نحن لا نعتقد أن ثمة حلاً عجائبياً، سريعاً، كاملاً. مثل هذا الحل ممكن في أمة متقدمة تعاني اختلالاً، ما. أما الحل، إذا كان لا بد من استعمال مثل هذه الكلمة، في حالة أمة تعاني تأخراً تاريخياً، فيتمثل في سيرورة تطوير ثورية طويلة تتناول سائر بنى المجتمع، وعلى رأسها البنية الثقافية والايديولوجية. لكن اللحظة الثورية، القصيرة نسبياً، تتمثل في الانطلاق، بحزم ورسوخ، من النقطة الصحيحة الملائمة وحدها للتقدم.

لا تشابه بين الأوضاع العربية والأوضاع الفييتنامية:

من قبيل الايديولوجيا، وكانت واسعة الرواج بعد هزيمة العام ١٩٦٧ بخاصة، محاولة إقامة ضرب من التناظر والتشابه بين الأوضاع العربية والأوضاع الفييتنامية. محاولة المشابهة هذه مغرية بالفعل، وظواهر الأشياء تدعمها. لكن عندما كانت فييتنام تصمد وتتقدم وتحرر، وعندما كنا، في الوقت نفسه، لا نستطيع أن نفعل ما فعلوا، بل حصاةً من جبلِ ما فعلوا، يأتي الحبوط والشواش بعد انقشاع الوهم.

حتى هنا، لا يعرف معظم الثوريين العرب سوى العناوين الخادعة عن أوضاع فييتنام:

نعم إن فييتنام بلد فقير ومتخلف على الصعيد الاقتصادي (وهذه ثغرة سدتها مساعدات الدول الاشتراكية)، ولكنها ليست متخلفة على صعيد فكرها، بل على العكس فإن نخبتها تملك فكراً عصرياً وتقدمياً في الوقت نفسه، كما أن الايديولوجيا التي تسود الكتلة الأساسية من الشعب هي، في حدود واسعة، ايديولوجيا تقدمية وثورية وحديثة (يكفي، مثلاً، أن نورد هذا الرائز: الموقف من المرأة). ولأن فييتنام ليست بلداً متأخراً، على صعيد الفكر والايديولوجيا والوعي، أي لأنها قاربت العصر على هذا المستوى، استطاعت أن تحارب حرباً حديثة وعصرية، سواء في فترة ١٩٤٥ ـ ١٩٥٤ ضد فرنسا أو في فترة ١٩٥٩ ـ ١٩٧٥ ضد أمريكا.

على الساحة العربية، يجمع المراقبون العسكريون على أننا خلال أكثر من ربع قرن مضى على الصراع العربي ـ الإسرائيلي، لم نحارب بعد حرباً حديثة. ما زلنا نحارب حرباً تقليدية، سواء كانت صورة هذه الحرب نظامية أو غير نظامية، أي «شعبية».

لِمَ لم نستطع أن نفعل ما فعله الشعب الفييتنامي؟ السبب يكمن، حصراً، في التطور المتخالف لكل من الحركتين القوميتين والايديولوجيتين الفييتنامية والعربية. كيف؟

في فييتنام، رداً على السيطرة الكولونيالية، انبثقت، في القرن التاسع عشر، حركة قومية تقليدية قادت حركة مقاومة طويلة ضد الاستعمار. وعندما عجزت وتحطمت ما لبثت أن حلت محلها حركة قومية حديثة، تقدمية وغير تقليدية. على هذه الأرضية الحديثة ولدت الأشكال الحديثة للمقاومة الفييتنامية وولدت الماركسية الفييتنامية التي على رغم كونها ذات جذور ايديولوجية برانية، جاءت وكأنها مرحلة امتداد ونضج عضويين للحركة القومية الفييتنامية الحديثة. هذه الواقعية، وليس شيء آخر، هي التي تفسر كيف استطاع الشعب الفييتنامي، على رغم فقره وتأخره الاقتصادي، أن يخوض أشكال نضال عصرية وحديثة ضد الاستعمار الفرنسي ثم ضد الإمبريالية الأمريكية: لقد هيأ **مقدمة** ثقافية وايديولوجية وسياسية حديثة.

في الجانب العربي، بدا وكأن التاريخ لم يكرج بالقدر المطلوب من الملاسة: بعد بدايات للحركة القومية العربية مشجعة، تقدمية وحديثة، حدث انتكاس في الوعي فأصيب تطورها الايديولوجي والفكري بما يشبه التخثر. ويمكن القول، دونما خوف من الوقوع في خطأ جسيم، إن الفكر والايديولوجيا السائدين في كتلة

الإنتلجنسيا العربية يذكران بالمستوى الذي كان فيه فكر وايديولوجيا الإنتلجنسيا الفييتنامية في العقدين التاسع والعاشر من القرن الماضي. لا شك في أن الفتح الناصري كان إيجابياً على صعيد التحرر السياسي من الإمبريالية، غير أن الأرضية الايديولوجية للحركة القومية العربية بقيت تنويعة تقليدية من حيث الأساس، وهذا ما سهّل عملية ضرب الإنجاز السياسي، عملية بلغت ذروتها في عدوان حزيران/ يونيو ١٩٦٧. حال الماركسيات العربية، المرتبطة بلا جدال بتطور الأمة الفكري مهما متحت من الخارج أو مدّت جذورها إليه، لم يكن مختلفاً جذرياً: على رغم أنها تنتمي إلى الفكر الغربي الحديث، بقيت امتثالية، شرعية، «اقتصادية بدائية ذات منحى ميتافيزيائي، تخدم لتجنب المشكلات المعقدة والواقعية»، فأصبحت، بالتالي، هامشية[١].

في ظل هذا الوعي المفوّت، في ظل هذه البنية الايديولوجية التقليدية، صَعُب إرساء مرتكز أو حيز ثقافي واجتماعي للفتح السياسي، فانفتحت احتمالات الانتكاسات والهزائم تارة أو العجز عن إحراز تقدمات متلاحقة وحاسمة تارة أخرى. وبالتالي كانت الحروب التي خضناها أو فرضت علينا، سواء كانت نظامية أو غير نظامية، حروباً ذات طابع تقليدي، وكانت من جانب عدونا، إسرائيل تحديداً، حديثة.

الايديولوجيا، لا السلاح، هي معيار الحرب الحديثة:

ماذا عنينا عندما قلنا إن فييتنام حاربت حرباً حديثة وعصرية؟ في وسم حرب ما بالحديثة ينبغي عدم التوقف كثيراً عند شكل الحرب، فالشكل قد يختلف فيكون تارة حرباً نظامية وتارة أخرى حرب أنصار (أو حرب تحرير شعبية)، بل ينبغي التوقف عند الجوهر، أي عند الايديولوجيا التي تنظم وتوجه المحاربين. وبالطبع لا يسع أحداً أن ينكر أن الفكر والايديولوجيا اللذين كانا يقودان الفييتناميين، نخبة وجماهير، لم يكونا تقليديين بل كانا عنصريين، فضلاً عن كونهما تقدميين.

---

(١) المعني بـ «الشيوعية العربية» أو «الماركسية العربية»، كما استخدمت في هذا الكتاب، الشيوعية أو الماركسية كما تحددت وتجسدت في أحزاب أو مؤسسات سياسية، أي «الماركسية المؤسسية العربية». ونظراً للزعامة السياسية والايديولوجية، وربما التنظيمية في حدود معينة التي مارستها الشيوعية السورية على الحركات الشيوعية المشرقية الأخرى، فإن الماركسية المؤسسية العربية التي نعني هي، بالأساس، النظرية والممارسة الماركسية كما تجلت لدى الحزب الشيوعي السوري، مذ أصبح خالد بكداش زعيمها التاريخي وحتى الانشقاق الذي بدأ في المؤتمر الثالث للحزب عام ١٩٦٩ وتكريس عام ١٩٧٢، حيث تتبدى، في صفوف «جماعة المشروع»، ارتسامات اتجاهات مغايرة لاتجاهات المدرسة الماركسية الكلاسيكية السورية.

على الدوام، حارب الفييتناميون حرباً عصرية وحديثة: في فترة ١٩٤٥ ـ ١٩٥٤ حاربوا حرباً حديثة غير نظامية، وخلال هذه الحرب ومعها تكوّن جيشهم الثوري **النظامي**، حيث سحقوا في ٧ أيار/مايو ١٩٥٤ في «ديان بيان فو» أفضل الجيوش الفرنسية. في فترة ١٩٥٩ ـ ١٩٧٥ حاربوا بالأساس حرباً حديثة نظامية عبر الجيش النظامي (الذي تكوّن في الفترة الأولى)، بمساعدة ميليشيا جنوبية شعبية ملحقة، ولكن على نحو يأخذ بالاعتبار ميزان القوى العددي والتقني واعتبارات الجغرافيا ودور الشعب. ومن أصل ٢١ فرقة تشكل كامل جيش جمهورية فييتنام الديمقراطية، كان في جنوب فييتنام ١٩ فرقة بقيادة الجنرال «تران نام ترانغ» المباشرة وبإشراف مدرس التاريخ ثم الدكتور في الاقتصاد السياسي، الجنرال «فون نغوين جياب».

قبل حروبها الحديثة، فييتنام خاضت حرباً تقليدية طويلة:

ولكن قبل أن نمضي إلى الحديث عن الوضع العربي بالمقارنة مع الوضع الفييتنامي، لا بد لنا من التذكير بأن الشعب الفييتنامي كما حارب حرباً حديثة في شكليها النظامي وغير النظامي، كذلك فإنه حارب حرباً قومية تقليدية شعبية. لقد قاد أمراء ومثقفون تقليديون هذه الحرب ضد الاستعمار الفرنسي، وقد بدأت منذ العام ١٨٨٥ واستمرت أكثر من خمسة عشر عاماً.

لسنا بصدد حديث مفصل عن أسباب إخفاق هذه الحرب، لكن كونها مقادة بايديولوجيا تقليدية يلقي ضوءاً كافياً: قصور الوعي القومي، عدم وجود قيادة مركزية موجهة، عدم القدرة على تعبئة الفلاحين (على رغم الطابع الشعبي والقومي للحرب)، شدة القمع الاستعماري، دور الكاثوليك والأقليات الأخرى، إلخ. مع ذلك فإن هذه الحرب التقليدية لم تعدم أثراً، إذ مهدت، في مرحلة لاحقة، لانفجار حروب تحرير أكثر تقدماً وأكثر حداثة، هيأت لها وأنضجت بعض شروطها وظروفها عملية التحديث الكولونيالية. وصعوداً مع نضج الحركة القومية والوعي القومي كانت أشكال المقاومة القومية الفييتنامية تزداد نضجاً وعناداً وشراسة.

الحرب التقليدية قد تكون نظامية وبأسلحة حديثة:

إذاً، فالتقسيم ذو المغزى والأكثر دلالة على الواقع هو تقسيم الحروب إلى تقليدية وحديثة وليس شعبية ونظامية. بالطبع، لا يسعنا أن ننكر أن ثمة حروباً شعبية وأخرى نظامية، لكن هذا التقسيم يأخذ في الاعتبار شكل الحرب بالأحرى وليس جوهرها ولا الايديولوجيا التي توجهها ولا المنطق الذي يحكمها. لذا وكما أن

هناك حرباً شعبية (أو غير نظامية) تقليدية، كذلك هناك حرب نظامية تقليدية. وبالتالي ليست كل حرب نظامية حرباً حديثة، والسلاح ليس معياراً، لأن تداركه أصبح ممكناً، وإنما المعيار هو ايديولوجيا البشر الذين يستخدمون هذا السلاح، فإذا كانت حديثة فإن حربهم تكون حديثة، وإذا كانت تقليدية فإن حربهم تبقى تقليدية وإن امتلكوا سلاحاً حديثاً. لذا فإن الايديولوجيا هي التي تقرر نوع الحرب. ولأن الايديولوجيا التقليدية عاجزة عن استخدام الأسلحة الحديثة استخداماً مناسباً، يقال إن البلدان التي تسودها ايديولوجيات تقليدية تملك بالأحرى عساكر لا جيوش، طائرات لا طيران، دبابات لا سلاح دبابات، مدافع لا مدفعية، إلخ. وعندما يقول ماوتسي تونغ إن الإنسان يقرر كل شيء، فإنه بالطبع، لا يعني الإنسان التقليدي، بل الحديث، العصري، فضلاً عن الاشتراكي.

المحلي والدولي في الساحتين العربية والفييتنامية:

ما هو الدرس الثاني الذي تقدمه لنا، نحن العرب، التجربة الفييتنامية؟! ما هي الحقائق الأخرى التي تكشفها لنا؟! وما هي الأوهام التي بددتها أو ينبغي أن تبددها؟!

في الصراع الفييتنامي، شأن الصراع العربي ـ الإسرائيلي سواء بسواء، يلعب عاملان: الأول محلي والثاني دولي. العامل المحلي في الصراع الفييتنامي يتمثل في ميزان القوى بين قوى التقدم الفييتنامية من جهة، وقوى الرجعية الفييتنامية من جهة أخرى. أما العامل الدولي فيتمثل بميزان القوى على الصعيد الدولي، وبشكل أكثر تحديداً يتمثل في دور كل من الدول الاشتراكية والدول الإمبريالية، الأولى إلى جانب قوى التقدم الفييتنامية، والثانية إلى جانب قوى الرجعية الفييتنامية.

إن دور كل من العاملين أو الميزانين، المحلي والدولي، تمليه جملة من العناصر والمحددات المتحركة، لذا لا يمكن أن نحجّم دور هذا العامل أو ذاك في هذا الصراع أو ذاك، بشكل مسبق أو نهائي. لا بد من تمحيص كل حالة ملموسة على حدة واستخلاص الحقائق الواقعية. فلنعاين أولاً الساحة الفييتنامية ثم الساحة العربية ـ الإسرائيلية.

المحلي والدولي في الكفاح الفييتنامي ضد الإمبريالية:

عندما كسرت قوى التقدم الفييتنامية، في معركة «ديان بيان فو»، ميزان القوى المحلي العسكري لصالحها، الأمر الذي وضع أساساً لانتصار سياسي يتمثل

في فييتنام مستقلة وموحدة وديمقراطية، جاء عامل دولي، الإمبريالية الأمريكية، لينتقص من هذا الانتصار، عبر الابتزاز النووي، ويفرض تسوية تؤدي عملياً إلى تجزئة فييتنام، ثم إلى وضع القسم الجنوبي منها في فلك الإمبريالية الأمريكية. هنا لعب العامل الدولي ضد ميزان القوى المحلي الذي كان لصالح قوى التقدم الوطنية.

في المرحلة الثانية من الصراع، وتبدأ جدياً في العام ١٩٥٩، يعود ميزان القوى المحلي فيميل لصالح قوى التقدم الوطنية، ويتحرك العامل الدولي السالب (أي الإمبريالية الأمريكية) من جديد لتعديل ميزان القوى المحلي، وتضطر الإمبريالية الأمريكية إلى إرسال نصف مليون جندي أمريكي (فضلاً عن الجيش السايغوني البالغ مليونين) ويلقى على فييتنام الديمقراطية وحدها، بدءاً من العام ١٩٦٥، أكثر مما ألقي على ألمانيا من قنابل في الحرب العالمية الثانية. وتعجز الإمبريالية الأمريكية عن تعديل ميزان القوى المحلي، وتنزل بها خسائر باهظة مادية وبشرية تحدث انشقاقاً في الرأي العام الأمريكي يؤدي إلى انسحاب أمريكي من فييتنام، لم يلبث، على أثره، أن طبش ميزان القوى المحلي لصالح قوى التقدم الفييتنامية نهائياً.

ما الذي يمكن استخلاصه من هذه اللوحة المختصرة؟! **أولاً**، إن ميزان القوى المحلي هو، في النهاية، العامل الحاسم في الصراع. **ثانياً**، في الصراع الفييتنامي (حيث كانت الحصيلة النهائية للعامل الدولي سالبة، لأن عون الدول الاشتراكية، على رغم أهميته الحاسمة في صمود قوى التقدم الفييتنامية، لا يحوّل الحساب الختامي للعامل الدولي إلى عامل موجب) كان العامل الدولي لغير صالح قوى التقدم الفييتنامية، مع ذلك فإن ميزان القوى المحلي لم يتأثر في النهاية وحسمت المعركة لصالح الفريق الأقوى محلياً.

المحلي والدولي في الصراع العربي ـ الإسرائيلي:

من المناسب، بادئ ذي بدء، أن نذكُر أن الرؤية العربية للعنصر الدولي في الصراع العربي ـ الإسرائيلي تنطوي على كثير من الأوهام، تنفس غضباً أو تستر قصوراً وتأخراً. ينبغي لهذه الأوهام أن تنقشع.

خلافاً لكل وهم، وعلى العكس من الوضع في فييتنام، فإن العامل الدولي (ونعبر عنه بهذه المعادلة: الدعم الاشتراكي للجانب العربي ـ الدعم الغربي للجانب الإسرائيلي)، يلعب لصالح العرب لا لصالح إسرائيل. ولولا هذا العامل لكانت حصائل الصراع العربي ـ الإسرائيلي) أكثر مأساوية. نرفع عقيرتنا بالصياح لأن الدول الغربية تقدم مختلف أنواع العون لإسرائيل (لنا الحق في أن نفعل ذلك، هذا جزء من

الصراع، وينبغي أن نعمل لقطع كل يد تعين إسرائيل)، ونتناسى أننا نتلقى مساعدات ورساميل وأسلحة ومعدات من الدول الاشتراكية (بل ومن الدول الغربية، ومنها أمريكا ـ بالمناسبة الاتحاد السوفياتي لا يقدم عوناً لإسرائيل) أكثر بكثير مما تتلقى إسرائيل. بل إن المساعدات الخارجية (الغربية + الاشتراكية) التي تتلقاها مصر أكبر من المساعدات التي تتلقاها إسرائيل. أما الأسلحة التي نتلقاها من الاتحاد السوفياتي فهي، بالتأكيد، أكبر بكثير جداً من الأسلحة التي تتلقاها إسرائيل من الغرب الإمبريالي، وحرب تشرين الأول/ أكتوبر آخر الشهود وأكبر الشهود.

هذا الذي نقول عن العامل الدولي تعترف به، ضمنياً، السياسات العربية الرسمية: فعندما نطلب من أمريكا أن تضغط على إسرائيل لتعيد لنا أراضينا التي احتلتها، نكون قد اعترفنا أننا غير قادرين على استعادة أرضنا بأنفسنا، أي عبر ميزان القوى المحلي. لا شك في أن الإمبريالية مع إسرائيل. هذه توتولوجيا، أي حقيقة تغطي أكذوبة: ما هو الشكل العملي للدعم الإمبريالي لإسرائيل؟ هل هناك ما هو أكثر من الأسلحة والمساعدات، تأتينا مثلها وأكثر منها من أصدقائنا؟ هل بعثت أمريكا بنصف مليون جندي أمريكي، كما في فييتنام، لدعم إسرائيل التي مال ميزان القوى المحلي لغير صالحها؟! إن مأساة وغباء السياسات العربية الراهنة تتمثل في كونها تتوهم أن بإمكانها تعديل ميزان القوى المحلي بواسطة ميزان القوى الدولي. وهذا وهم.

إذاً، المعادلة كالتالي: في فييتنام الميزان المحلي لصالح قوى التقدم/ عندنا الميزان لصالح إسرائيل.

في فييتنام الميزان الدولي لصالح قوى الرجعية/ عندنا الميزان لصالحنا.

هذا هو الطريق المسدود الذي حشرنا به: نقطة الانطلاق هي تعديل ميزان القوى المحلي. وهذا أمر ممكن وواجب في الوقت نفسه، شرط الإيمان بالشعب واستثمار ميزان القوى الدولي ومعانقة الوعي العربي العصر.

(٢)
الحركة القومية الفييتنامية

أ ـ تعريف بفييتنام وشعبها

نبتت الحركة القومية الفييتنامية في تربة بلد ونمت في حضن شعب. التعريف بهما يوفر رؤية أوضح للحركة القومية الفييتنامية والتجربة التاريخية للأمة الفييتنامية.

من هي فييتنام هذه، الحاضرة جداً معنا والمجهولة جداً منا، نحن التقدميين العرب؟

هذا البلد الصغير، هو أحد بلدان جنوب شرق آسيا، وجزء من شبه جزيرة الهند الصينية، تبلغ مساحته ٢٣٠٠٠٠ كم مربع وسكانه ٤٠ مليوناً. من الشمال تحده الصين الجنوبية، ويمتد على مسافة ١٦٠٠ كم حتى أقصى الجنوب. ويتسع شريط الأرض في الشمال حول النهر الأحمر وفي الجنوب حول نهر الميكونغ ليشكلا شبه قطبين يصلهما شريط ساحلي ضيق.

الفييتناميون من أرومة صينية جنوبية على الأرجح، اندمجوا في زحف متواصل نحو الجنوب استمر طوال ألفي عام حتى قبيل الاجتياح الاستعماري. وبالطبع، جاؤوا معهم بتنظيم اجتماعي واقتصادي وسياسي صيني، وبصورة خاصة ثقافي ـ ايديولوجي يتمثل بالكونفوشيوسية، فضلاً عن طريقة الكتابة والموضوعات الأدبية والفنية والأدوات والتقنيات الزراعية الصينية[١].

---

(١) هذه الأرومة الصينية التي لشعب فييتنام ينبغي أن تبقى ماثلة في الذهن عندما نتأمل سيرورة التطور الفييتنامية، بدءاً من المجتمع التقليدي مروراً بالحركة القومية التقليدية، ثم الحركة القومية الحديثة وصولاً إلى الحركة الشيوعية ثم النظام الشيوعي. هذا الجذر الثقافي ـ الديني المشترك، الكونفوشيوسية، لكل من الصين وفييتنام يكمن في أساس تناظر وتساوق تطورهما على مختلف الصعد: الفكرية، الايديولوجية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، وأخيراً العسكرية. إن العديد من المسائل تنطرح في البدء في الصين وتفتح صراعاً فيها ثم تحل، بعد هذا تنتقل إلى فييتنام لتنطرح فيها، فتواجه صعوبات أقل بكثير وينظر إليها، استناداً إلى التجربة الصينية، بوعي أعلى وقدرة أمضى. ولقد نوه هوشي منه بهذه الحقيقة أكثر من مرة.

الفييتناميون شعب فلاحي، جلود على العمل، مبادر. القسم الأكبر من السكان الفييتناميين يسكن في السهول، وفي الجبال والمرتفعات تسكن الأقليات القومية والدينية، التي تبلغ حوالى ٤ ملايين نسمة. يعيش الشعب الفييتنامي على زراعة الرز أساساً، أضيفت إليها زراعات أخرى، كقصب السكر والذرة والسمسم والثمريات والشاي وبعض نباتات صناعية (قطن، تبغ، الخيزران بخاصة)، كونت قاعدة للحرف المحلية. تنظيم المجتمع التقليدي على الصعيد السياسي ـ الاجتماعي يقسم السكان إلى أربع فئات: المثقفون ـ المشايخ، الزارعون، الحرفيون والتجار. التقليد الفييتنامي يرتكز أولاً على العائلة الأبوية، خلية المجتمع والمركز الذي تدور حوله المصالح والأفكار. والكومون (الضيعة)، المؤلف من مجموعة عائلات، يشكل قاعدة للوحدة الإدارية. وكالعائلة والكومون، كانت الدولة ترتكز على الطاعة المطلقة، وللإمبراطور، نظرياً على رعاياه الحقوق نفسها التي للأب على عائلته.

ما هي الكونفوشيوسية؟!

على الصعيد الديني والفلسفي، كانت الكونفوشيوسية، خلال عشرة قرون (منذ القرن ١٠ وحتى القرن ١٩)، المذهب الرسمي لفييتنام التقليدية. وعلى رغم وجود العديد من الديانات الشعبية، كالبوذية والطاوية، استمرت الكونفوشيوسية تشكل الهيكل العظمي الثقافي والايديولوجي لفييتنام. وخلافاً للبوذية التي كانت تؤكد على تفاهة وبالتالي لاواقعية أشياء هذا العالم وتدعو إلى الزهد والعزوف وتوجه العقول نحو آمال ما وراء أرضية، تعلّم الكونفوشيوسية أن الإنسان هو قبل كل شيء كائن اجتماعي، مرتبط بالتزامات اجتماعية: خدمة الملك، العائلة، الزوج، المساهمة بإدارة البلد، إلخ.

غير أن الجانب الأخلاقي في الكونفوشيوسية الذي كيفته وتمثلت جانبه الإيجابي الشيوعية الفييتنامية، ليس كل شيء فيها، فمحتواها السياسي يشكل جانباً أساسياً فيها أيضاً: إن التصور الكونفوشيوسي للعالم (وكالة السماء) قاد إلى امتثالية سياسية شديدة، ودفع بالتالي إلى تدعيم الملكية الاستبدادية والنظام القديم الذي كان قائماً، وبالنتيجة، جور هذا النظام القائم. إلى هذا الجانب يضاف جانب آخر: إن احترام التقليد واحترام كلام الشيوخ والنقاد القدماء حمى بالتأكيد المجتمع من كل مجدد خطير، كما أن استبعاد التأمل المجدِّد الذي يمكن أن يصبح مخرباً، وتفضيل الشروحات والتفاسير الجافة للنصوص القديمة، شلاّ عملية تفتح العلم. لذا ليس مستغرباً أن يعترف «نغوين كاك فيين» ببساطة وبلا حرج وبتواضع بالغ أن

الديمقراطية والعلم وافدان من الخارج إلى فييتنام[٢]. وأخيراً، كانت هذه الكونفوشيوسية مترابطة مع ممارسة إقطاعية.

التكون القومي للأمة الفييتنامية

عندما يخوض شعب صغير طوال ١٦ عاماً حرباً ضد أعتى قوة تقنية عسكرية عرفها التاريخ ويقترب من حافة الدمار الكامل في سبيل وحدته السياسية (التدليس «التقدمي» العربي يموه ويخفي هذا الواقع)، وعندما يتنازل «هوشي منه» وحزبه عن مطلب الاستقلال الكامل (تنازل مؤقت وتكتيكي بالطبع)، ويقبل البقاء في الاتحاد الفرنسي مقابل الحفاظ على وحدة فييتنام (اتفاق آذار/مارس ١٩٤٦ مع فرنسا)، وعندما ينطبع الحزب الشيوعي الفييتنامي (حزب الشغيلة الفييتنامي)، على رغم أمميته الصادقة، بهذا الميسم القومي الفييتنامي العميق، وعندما تنعدم في أمة عانت تجزئة طويلة، الأمة الفييتنامية، أية حركة سياسية إقليمية النزوع، وعندما تهب أمة متخلفة اقتصادياً وفقيرة هبة رجل واحد (فلا يبقى من يشرب أركيلة ولا من يكتفي بالفرجة المنفعلة) لتشترك في الحرب ـ عندما نتأمل كل هذه التظاهرات الفييتنامية تنطرح علينا، نحن أبناء هذه الأمة التي تعاني تجزئة وتناثراً، تساؤلات تحاول اكتناه «سر» هذا التلاحم القومي الذي يشد أمة غير حديثة و«سر» سيرورة تكونها القومي ما قبل الرأسمالي أو ما قبل البرجوازي، وهو التكون الذي أعطاها، على رغم خصوصيات تسِم الشمال وأخرى تسم الجنوب، كياناً قومياً متسقاً يذكر بالكيانات القومية البرجوازية الحديثة. والواقع أن هذا التلاحم وهب المجتمع التقليدي الفييتنامي هذا العناد وهذه الاستمرارية في مقاومة الاستعمار. لا شك في أن هذا المجتمع التقليدي قد غُلب في النهاية، إلا أن عناده واستمراريته في المقاومة قلّ ما شوهدت في المجتمعات التقليدية الأخرى التي واجهت غزواً كولونيالياً.

الجغرافيا والتاريخ في وحدة الأمة الفييتنامية

هذا التلاحم السوسيولوجي والقومي الملحوظ الذي توفر للشعب الفييتنامي، والذي أسهم كثيراً في زرقه بالحيوية وبإرادة للبقاء، برهن عليهما خلال تاريخه الطويل، كيف تكوَّن؟ وعلى سبيل المقارنة: هل توفر للشعب العربي مثل هذا التلاحم؟ وإذا لم يكن الجواب إيجابياً، فلماذا؟

---

(٢) بخصوص «التقليد والثورة في فييتنام» انظر: نغوين كاك فيين، «الكونفوشيوسية والماركسية في فييتنام،» ص ٢١ ـ ٥٧.

لهذا التلاحم الفييتنامي جذوره التي تغوص في أعماق التاريخ: التاريخ الفييتنامي جبَل الشعب ورسم رقعة أرضه في الوقت نفسه.

الأرض الفييتنامية ليست معطى جغرافياً، بل نتاج التاريخ، قرناً بعد قرن، كان الزحف الفييتنامي التدريجي والمتواصل والبطيء نحو الجنوب «يُفَتنِم» الأرض، يحييها، ويستصلحها ويطرد أو يتمثل شاغليها السابقين. هذا «الاستعمار الإعماري» الفييتنامي شكل العنصر الأول في الواقع القومي الفييتنامي. لا شك في أن أنماط الأرض الفييتنامية (١٦٠٠ كيلومتر من الشمال إلى الجنوب) وتكوّنها على شكل رقعتين متسعتين نسبياً، الأولى في الشمال والثانية في الجنوب، يصل بينهما شريط ساحلي ضيق، أثار عرقلات ما في وجه الوحدة الفييتنامية وأفرز خصوصية ما شمالية وأخرى جنوبية تعززتا في ظل الاقتصاد والسياسة الكولونياليين، غير أن هذه الأرض تنعم بتواصل بشري ولا تتخللها هِوىً صحراوية (كالأرض العربية)، كما أن الوحدة العميقة للشعب الفييتنامي غلبت على تلك الخصوصيات، إذ استطاعت في النهاية أن تضع الوطن الفييتنامي في طريق وحدته السياسية. وفي ظل هذه الوحدة العتيدة، ستلعب هاتان الخصوصيتان، الشمالية والجنوبية، دور إغناء للقومية الفييتنامية لا دور تنابذ وتناقض.

هذا الشعب الفلاح الذي يعيش أساساً على زراعة الرز، يجد عاملاً آخر لاندماجه القومي في البناء السياسي الذي ناظر هذا النمط الإنتاجي ولبى متطلباته: هذه الزراعة تتطلب صيانة وتطوير شبكات الأقنية والسدود اللازمة لها. من هنا نشأت الدولة الفييتنامية القديمة، فهذه مهمتها وهنا قاعدة وجودها. ولأن الحجم الجغرافي لفييتنام ضئيل، ولأن شعبها ينعم باندماج قومي، كانت الإدارة الفييتنامية شديدة المركزية، الأمر الذي عزز بدوره سيرورة الاندماج، وهي سيرورة تكمن في أساسها الأرومة الصينية للشعب الفييتنامي وايديولوجيا الكونفوشيوسية، ثم ما لبثت أن نمت سيرورة الاندماج هذه وصقلتها الحروب التي خاضها الفييتناميون ضد الغزاة الصينيين والمغول، ثم ضد الاستعمار الفرنسي، فالإمبريالية الأمريكية.

ب ـ تطور الحركة القومية الفييتنامية

في حدث سياسي ذي مغزى يندرج، كما جاء في التقديم، الماضي في الحاضر. لذا لن يفاجأ من استوعب التجربة التاريخية للشعب الفييتنامي بوجه عام أو من فهم الحركة القومية الفييتنامية بوجه خاص بانتصار ديان بيان فو عام ١٩٥٤ أو احتلال سايغون عام ١٩٧٥، بل على العكس، فالمفاجئ والعجائبي وغير المعقول هو ألا يحرز الشعب الفييتنامي هذين النصرين. في المقابل لم يكن من المفاجئ، كما

سنرى، أن ينهزم المجتمع الفييتنامي التقليدي أمام الغزو الاستعماري الفرنسي في الربع الثالث من القرن الماضي، وأن تنهزم الحركة القومية الفييتنامية التقليدية التي قاومت، بضراوة وبنفس طويل وبدعم شعبي، هذا الغزو، مقاومة استمرت، مع بعض تقطع، حتى العقد الأخير من القرن الماضي.

بين تلك الهزيمة وهذا النصر لا تمتد فقط مسافة زمنية تطاولت قرناً ونيّفاً، بل ينبسط أيضاً تطور زلزل المجتمع الفييتنامي وقبله من مجتمع تقليدي إلى مجتمع توفرت له درجة مناسبة من العصرية والحداثة، في بنيته الاجتماعية والايديولوجية، فضلاً عن الدرجة العالية من الحداثة في بنيته السياسية. وبالتأكيد ما كان لهذا المجتمع أن يحرز هذا النصر لولا التقدم في مستوياته الثلاثة.

وبموازاة التطور الذي أصاب المجتمع والايديولوجيا والثقافة الفييتنامية حدث، بالطبع، تطور مناظر في الحركة القومية الفييتنامية (أو حركة الثورة الفييتنامية): لقد بقيت جذوة المقاومة متقدة طيلة المرحلة الكولونيالية الفرنسية ثم المرحلة الإمبريالية الأمريكية، غير أن الحركة القومية الفييتنامية اجتازت مراحل مختلفة، قادت النضال القومي بأشكال وصيغ مختلفة، بأهداف سياسية وبصيغ ايديولوجية مختلفة وبدرجات من الغنى والعمق مختلفة، لكن الخط الموجه لهذا التطور، خلافاً لحركات قومية أخرى، كان خطاً تقدمياً صعودياً.

إذاً، هذا التطور الذي أصابه المجتمع الفييتنامي والايديولوجيا تترجم على الحيز السياسي بتطور زلزالي، لكن متسق وتدريجي، في الحركة القومية الفييتنامية، فتظاهرت في أشكال ثلاثة ومرت بمراحل ثلاث:

- الأولى: مرحلة الحركة القومية التقليدوية، وتمتد منذ الاحتلال وحتى أواخر القرن التاسع عشر.

- الثانية: مرحلة الحركة القومية ـ الحديثة، وتمتد منذ بدايات هذا القرن حتى العام ١٩٣٠.

- الثالثة: مرحلة الحركة القومية ـ الشيوعية، وتبدأ بتأسيس الحزب الشيوعي الفييتنامي عام ١٩٣٠.

بالطبع، هذا التقسيم ينطوي على ضرب من قسر وتقطيع للتطور التاريخي المتصل والمتواصل للشعب الفييتنامي، لكنه يبقى ضرورياً لفهم المفاصل والمعالم الرئيسية لهذا التطور. الحركة القومية التقليدية لم تصفَّ كلياً ونهائياً في العقد العاشر من القرن المنصرم، إذ بقيت رواسبها موجودة في المرحلة الثانية، إلا أن التطور الفكري والسياسي للشعب الفييتنامي كان يتجاوزها بلا رجعة ويجعلها هامشية، منذ

العقد الأول للقرن العشرين. كذلك الأمر بالنسبة إلى الحركتين القومية الحديثة والقومية ـ الشيوعية، إذ إن التداخل بينهما واضح، لكن منذ أوائل العقد الرابع أخذ مركز ثقل الحركة القومية الفييتنامية ينتقل رويداً رويداً من الحركة القومية الحديثة إلى الحركة الشيوعية.

لكن ثمة توضيحاً لا بد منه: الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية، رغم الجرجرة والتداخل، تحقق على شكل قطع تقريباً. لا شك في أن الهدف القومي، ممثلاً بالسيادة القومية، بقي هو هو، لكن كل ما عدا ذلك تغير تغيراً عميقاً وأساسياً على رغم كل حديث عن استمرارية ما، كانت، في أحسن الأحوال، شكلية أو رمزية. وهذا التغيير ذو الطابع الانقصافي لا يتجلى في الأساليب فحسب، بل بخاصة في المنظورات المستقبلية لعملية البناء القومي. على خلاف ذلك، كان الانتقال من المرحلة الثانية إلى الثالثة: الأساس الحديث للحركة القومية الفييتنامية، فضلاً عن عوامل أخرى، وفر لها إمكانات تطور ونصج حولتها إلى الشيوعية. هاتان الواقعتان تلقيان الضوء على مستوى تطور ووعي الحركة القومية الفييتنامية من جهة، وعلى عمق انغراز الماركسية الفييتنامية في التربة الفييتنامية من جهة أخرى.

ج ـ الحركة القومية التقليدوية

المجتمع الفييتنامي وشبح الغرب:

هذا المجتمع الفييتنامي التقليدي (أي الأصلي الأصيل، قبل أن يشم رائحة الغرب، قبل أن تتسلل إليه بعض أفكاره وقيمه وتقنيته، قبل أن تنزل به ضربته فتتخربط أموره ـ والذي يذكر بالمجتمع المصري عشية الغزو النابوليوني كما وصفه الجبرتي أو بالمجتمع اليمني قبل ثورة أيلول/سبتمبر ١٩٦٢) الذي تلقى صدمة الغرب التي بدأت تسللاً ثم انتهت اجتياحاً، فرض بنتيجتها نظاماً كولونيالياً عليه ـ هذا المجتمع:

ـ ماذا كانت ردود فعله عندما خيم شبح الغرب في سماء فييتنام؟

ـ كيف واجه عملية التسلل ثم الاجتياح الكولونيالية؟

ـ ما هو شكل وأساس ومنظورات حركة المقاومة القومية التي أفرزها وواجه بها الغزو الكولونيالي؟

ـ ما هو حجم هذه المقاومة وما هو مدى جدواها ومتانة بنياتها، وبالتالي ما

دلالة ذلك على وعي المجتمع الفييتنامي التقليدي وحيوية بناه الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية؟

ـ وبالتالي: ما هي الأسباب المباشرة وغير المباشرة للهزيمة التي نزلت بالحركة القومية الفييتنامية التقليدية؟ هل كانت هزيمة فئة أم هزيمة مجتمع (بالطبع مجتمع معين، ذو بنى معينة)؟.

الضربة الكولونيالية الأولى ونُذُرها

في العقد نفسه تقريباً الذي أصبح تدخلها فيه في شؤون المشرق العربي مباشراً ومميزاً باستعمال القوة، وللدوافع التجارية نفسها المترافقة والمبررة بالاعتبارات الدينية (حماية الكاثوليك وضمان حرية ممارستهم العبادة)، كانت فرنسا تتصرف على نحو مشابه في فييتنام: في ٢ أيلول/سبتمبر ١٨٥٨، تنزل في «توران» (دانانغ، حالياً) جيوش فرنسية وإسبانية بحجة حماية البعثات التبشيرية الكاثوليكية. وتتابع عملية الاجتياح إلى أن يتم احتلال جنوب فييتنام كله ويفرض على الحكومة الإمبراطورية الفييتنامية في «هوي» في حزيران/يونيو ١٨٦٢ معاهدة مذلة، تتعهد بموجبها الأخيرة بحرية العبادة للكاثوليك وبالتخلي لفرنسا عن ثلاثة أقاليم (ميتو، سايغون، بيان هوا) وجزيرة (بولو كوندور) وبدفع غرامة حربية باهظة وبفتح ثلاث موانئ فييتنامية للتجارة الفرنسية. وينفتح، مع الاحتلال الفرنسي، عهد التجربة الكولونيالية لفييتنام، شأن المشرق العربي في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى.

حادثة أيلول/سبتمبر ١٨٥٨ لم تكن بلا سوابق، وإن كانت المنعطف الحاسم في تاريخ فييتنام: مع انتقال سيرورة التوسع الفرنسي من مرحلته الكولونيالية الميركانتيلية إلى مرحلته ما قبل الإمبريالية، كان الخطر يتصاعد، والضغوط تتفاقم واستعمال القوة يعقب وسائل «الإقناع». وفي الطريق إلى ٢ أيلول/سبتمبر ١٨٥٨، كان ثمة حادثتان بارزتان نرى من المناسب الوقوف عندهما، لا لأنهما مهمتان بحد ذاتهما، بل لاستجلاء وتحليل التأثيرات وردود الفعل التي أحدثتهما في المجتمع التقليدي الفييتنامي، ردود فعل تذكّر، كما سنرى، بمثيلتها في المجتمع العثماني والمصري.

ـ الحادثة **الأولى** تتمثل في محاولة «الإقناع» الفرنسية التي توالت منذ العام ١٨١٧، ثم تجددت في العام ١٨٢١ لعقد معاهدة تجارية بين فييتنام وفرنسا. وإذا كانت الحكومة الفييتنامية قد صدت هذه المحاولات، إلا أنها أقلقتها مع ذلك: تجربة الفييتناميين مع التجار الغربيين والبعثات التبشيرية في القرن السابع عشر، التجربة الهندية والمصير الذي انتهت إليه الهند، التدخلات الغربية المستمرة في بعض الأقاليم

الفييتنامية، وفي ما بعد، حرب الأفيون في الصين. هذا القلق الذي بعثه تصاعد الخطر الغربي يدفع قادة الدولة الفييتنامية إلى انفتاح معين، أملته شواغل عسكرية على الأرجح، يرضى باقتباس التقدم التقني ووسائلة من الغرب[٣].

ـ الحادثة **الثانية** تتمثل في ضغوط متزايدة بدأت في العقد الخامس، وكانت ذروتها هجوم أسطول بحري فرنسي على «توران» عام ١٨٤٧ بحجة إطلاق سراح بعثة تبشيرية فرنسية كانت محتجزة. الحادث لم يُفزع الفييتناميين، وانتهى عند هذا الحد. بيد أن تأثيره على النظام الفييتنامي القديم كان شديداً: لأن اقتباس التقنية الغربية ما كان ممكناً آنئذ، اتجه الزعماء الفييتناميون، في محاولة يائسة لاتقاء المخاطر الداهمة، وفي ظل الوعي التقليدي بالطبع، إلى تعزيز النظام الفييتنامي القائم وتقوية تحالفه مع الصين[٤]، وترافق ذلك بالطبع مع عمليات اضطهاد متكررة ضد الكاثوليك والبعثات التبشيرية بوصفها خطراً يهدد، جنباً إلى جنب مع اعتداءات الغرب العسكرية وتجارته، بنيان النظام القديم الملكي من أساسه[٥]. هذه المحاولة لم تخرج النظام الفييتنامي القديم من الطريق المسدود الذي كان يتخبط فيه، ومحاولة التصليب التقليدية هذه لن يكتب لها أن تحمي فييتنام من الضربة التي كانت تعد، بل، على العكس، كبحت إمكانات تطور الحياة القومية الفييتنامية، الكفيل هو وحده بتلك الحماية.

إخلاص، لكن وعي كوني قاصر:

من الطبيعي أن يثير الاحتلال الاستعماري للجنوب الفييتنامي، لدى شعب

---

(٣) شأن التظاهرات التي شهدتها سيرورة التطور العربي الحديث، حيث تجلت رغبة في الانفتاح على الغرب والاستفادة من بعض إنجازاته بدون عقد وردود فعل سلبية (خير الدين باشا في تونس، الطهطاوي في مصر، مؤتمر حزب اللامركزية المنعقد في باريس ١٩١٣)، أبدت فييتنام التقليدية، منذ القرن الثامن عشر، نزوعاً مشابهاً، حيث ظهرت داخل الأوساط الكونفوشيوسية، تحت تأثير العناصر التاجرة على الأرجح، تيارات أقل عداء لتقنية الغرب المتقدمة.

(٤) تجلى تعزيز النظام الفييتنامي القديم، مثلاً، في اقتباس مجموعة قوانين من الصين وفي الحفاظ على الدراسات الكونفوشيوسية والآداب الكلاسيكية الصينية. تفاقم الاستبداد الحميدي، ألم يكن ناجماً، في حدود واسعة، عن محاولة الحفاظ على كيان الدولة العثمانية المهددة من قبل الغرب؟! وتوجه الحركة القومية المصرية نحو السلطنة العثمانية ألم يكن محاولة، منطلقة من رؤية محافظة بالطبع، لاتقاء خطر الغرب؟!

(٥) اضطهاد الكاثوليك (وقد تكرر: ١٨٢٥، ١٨٣٣، ١٨٣٦، ١٨٤٨، ١٨٥٨)، الذي لم يمارس قبل تفاقم الخطر الغربي (وكذلك الترابط بين البعثات التبشيرية والتظاهرات الكولونيالية والأعمال التجارية)، كان ضرباً من الدفاع عن الذات ولا شك، غير أنه كان دفاعاً متأخراً، وبالتالي عاجزاً عن حماية فييتنام. فيما بعد، عندما تطور الوعي الفييتنامي، دافعت فييتنام عن نفسها دفاعاً متقدماً ومجدياً بالنتيجة.

ذي حضارة عريقة ويتوفر على تلاحم قومي، مقاومة طويلة ومتعددة الأشكال: مسلحة وسلبية (عدم تعاون)، قوات حكومية وقوات شعبية، فلاحين ومثقفين (أو المشايخ الكونفوشيوسيون)، فضلاً عن الدعم العسكري الصيني. لا شك في أننا نجد في أساس هذه المقاومة شعوراً أقوامياً (أو ما قبل قومي) فييتنامياً، غير أن عملية التحديث الكولونيالية التي زعزعت مرتكزات المجتمع التقليدي الفييتنامي، لعبت دوراً: فبالإضافة إلى إقامة مزارع لزراعة الأفيون وفتح سجون للأشغال الشاقة وأعمال التنكيل الواسعة، أقام النظام الاستعماري نظاماً سياسياً كولونيالياً أطاح بسلطة «الماندارانات» (لكنه لم يلبث أن عاد إلى مصالحة الأطر الكونفوشيوسية)، أمن حرية العبادة للكاثوليك، فرض امتيازات تجارية للفرنسيين، عوض العملة الوطنية القديمة بعملة جديدة، وفرض ضرائب نقدية، فسهل عملية تقويض الاقتصاد الطبيعي الفييتنامي الجنوبي.

لكن المسألة الأكثر أهمية ليست هنا، وذلك لأن الأقاليم التي احتلتها فرنسا عام ١٨٦٢ ثم في العام ١٨٦٧ هي الأقاليم القليلة السكان التي أدمجت في وقت متأخر بالحياة القومية الفييتنامية. حتى العام ١٨٨٢، بقي مستقلاً سليماً لم يمس الإقليمان الشمالي والأوسط، وهما مركز ثقل الشعب الفييتنامي كله والموطن التقليدي للحضارة الفييتنامية، في العصور الوسطى والعصر الحديث. ماذا كان صدى وأثر احتلال الجنوب في المجتمع الفييتنامي في الشمال والوسط؟ هل أطلق توثباً قومياً وإرادة في التجديد وشعوراً بالخطر المتزايد؟!

عندما تتوافر شروط موضوعية للنهضة، وبصورة رئيسية شرط الوعي الكوني (لا القومي فقط، كما سنرى)، تغدو التحديات الخارجية مهمازاً حقيقياً للنهوض. الأمثلة كثيرة، والمثالان الألماني والياباني في القرن التاسع عشر شاهد ساطع.

الحالة الفييتنامية في ذلك الحين تقدم، هي الأخرى، مثالاً، وإن معاكساً، يؤيد هذه الحقيقة: لم تكن حكومة «هوي»، الحكومة المركزية الفييتنامية، تعترف بالاحتلال الفرنسي للجنوب، وكانت تسيطر على رغبة أكيدة في القضاء على التجزئة واستعادة الأقاليم المحتلة وإعادة بناء وحدة فييتنام، وكانت تساعد، سراً، المقاومة في الجنوب، لكنها كانت عاجزة عن تجديد حياة الأمة الفييتنامية. هذا هو الطريق المسدود: الاستعمار من الأمام والبنى المفوتة من الوراء. هنا أصبح السقوط حتمياً.

الملك «تو ـ دوك»: وعي قومي ـ محلي مناسب وعجز:

غداة احتلال فرنسا إقليماً آخر في الوسط (كوشينشين الشرقية) عام ١٨٦٧، أذاع الملك «تو ـ دوك» رسالة ملكية إلى الأمة الفييتنامية. المغزى المهم لهذه الرسالة،

المعبرة عن الشقاء القومي لفييتنام التقليدية وحصافتها وتصميمها وعجزها في آن، يدفعنا إلى تثبيت بعض مقاطعها قبل التعليق عليها وتحليلها.

لم تقع البتة من قبل أحداث أشأم مما وقع في عصرنا، ولا نزلت مصائب كالمصائب التي نزلت في هذه السنة...

من الأعلى، أخشى أوامر السماء، وعندما أنظر إلى الأدنى فإن حنو الشعب يغمرني ليلاً نهاراً، ومن أعماق قلبي أرتجف وأحمرّ في آن (...). إنني أحضر أحياناً استقبالات رسمية، لكن فقط لأجل الشكليات، أجلس وحيداً، التعاسة تتملكني فلا أملك كلاماً أقوله. وهذا ما يجعل دمي ينشف ووجهي يصبح ناحلاً وهزيلاً. في هذه السنة، ولم أبلغ بعد الأربعين من عمري، أبيضَّ شعر رأسي ولحيتي وأصبحت شيخاً (...). في غمار شواغل الحكم ووسط البؤس الذي يدهمنا، نقرأ، على رغم عجزنا، كتب الحكماء، لكننا لا نعرف كيف نضعها موضع التطبيق (...).

كيف يمكن لجنان وقوة من لا يملك سوى جسد واحد والمثقل بعشرة آلاف مسألة وقضية أن يتحمل هذا العبء؟ (..).

إن القضية الكبرى التي تحمّلها أجداد أمتنا هي إعلاء شأن المملكة. فلتتحد العشرة آلاف عائلة في إرادة واحدة، فهذه هي الوسيلة الوحيدة لضمان النجاح (...).

ما هو ناقص ورديء ينبغي تصفيته، ما هو مفيد ينبغي البحث عنه من جديد والحصول عليه. الناس الأذكياء والمثقفون ينبغي أن يقدموا نصائحهم، الأقوياء ينبغي أن يقدموا قوّتهم، الأغنياء، ينبغي أن يقدموا ثرواتهم، وهؤلاء الذين يملكون كفايات خاصة أو مهنية والذين حققوا اختراعاً مفيداً ينبغي أن يضعوها في خدمة الجيش والمملكة (...)

إن كل العصور مليئة بالآلام، والإنسان يعيش دوماً تحت الوطأة الداخلية للحزن والخوف! هذه هي مشاعري، أعبر عنها، لكي يعرفها كل العالم (...).

تفارق بين وعي فييتنام القومي ـ المحلي ووعيها الكوني:

رؤية هذا الملك الوطني، المنكود، كما عبر عنها في هذه الرسالة، ماذا تشكو؟ البتة. لا تشكو شيئاً البتة، لكن من زاوية الوعي القومي التقليدي الفييتنامي فقط: ملك مفعم إخلاصاً للأمة، يلاحظ أن الإخلاص القومي بحاجة إلى تعبئة شاملة للشعب كله، وان هذا الإخلاص من صنع الشعب، وهو أخيراً يقرأ كتب الحكماء

الكونفوشيوسيين، لكن ـ واحسرتاه! ـ لا يعرف كيف يضعها موضع التطبيق!!.

لكن، لِمَ كان البارحة، قبل أن يخيم شبح الغرب على فييتنام، ، قادراً على تطبيق التعاليم الكونفوشيوسية، ولم يعد كذلك اليوم؟! الإجابة عن هذا السؤال تلقي ضوءاً لا على مأساة فييتنام التقليدية فقط، بل على مأساة العالم غير الأوروبي كله أيضاً، في مرحلة ما بعد صعود القوة الأوروبية، صعود بدا مع الميركانتيلية، وبلغ الأوج مع الثورة الصناعية. قبل هذا الصعود، وحيث كان المجتمع التقليدي الفييتنامي متكيفاً، منعزلاً، كانت الايديولوجيا الكونفوشيوسية هي الوعي القومي الخاص بالأمة الفييتنامية، وبالتالي كانت كتب الحكماء قابلة للتطبيق، لكن عندما لم يعد مصير فييتنام متوقفاً على الفييتناميين وحدهم، بدخول الغرب «الحلبة» الفييتنامية، حينما وحدت الرأسمالية العالم، وإن على نحو تناقضي، أصبحت فييتنام بحاجة إلى وعي جديد يناسب الحالة الجديدة التي دخلتها، ويفتح لها بالتالي طريق الصمود أمام زحف الغرب، أي إن الشعب الفييتنامي أصبح بحاجة إلى «كوننة» وعيه القومي، كوننة تجعل الشعب الفييتنامي (ونخبته أو طليعته في البدء) يمتلك وعياً مناسباً لأحوال العالم المعاصرة ولأحواله في ضوء تطور العالم الفييتنامي، بل بين الوعي القومي الفييتنامي وممارسة أمم أخرى، أي، بحسب عبارة ماركس عن ألمانيا المتأخرة، بين وعي فييتنام القومي ووعيها الكوني.

هذه المرارة المتشائمة التي تملأ «تو ـ دوك» والتي تذكر بالمرارة الحزينة التي كانت تملأ محمد عبده الذي كان يتحسب سيطرة الاستعمار ويتسمع إلى خطى زحفه على مصر في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، بل هذه الروح الوطنية التي كان يبديها «تو ـ دوك» وهذه الرؤية القومية (وبعبارة أدق: المحلية) الحصيفة التي كان يملك، كلها لم تجدِ فتيلاً: المفارق بين وعي فييتنام القومي المفوت ووعيها الكوني المفتقد فتح الطريق للاستعمار، لذا فوراء عبارات «تو ـ دوك» الوطنية، المصممة والمتشائمة، لم تكن فييتنام تتحفز بل فييتنام تتقضقض. لكن، بعد ثمانية عقود، وعندما امتلكت طليعة فييتنامية وعياً كونياً، نرى، على لسان «العم هو»، في حالات أشد صعوبة، روحاً تفاؤلية وغازية: لقد انتقلت فييتنام من عالم إلى عالم.

فييتنام التقليدية تجفل ولكن لا تستيقظ:

قلت، قبل قليل، إن رد فعل فييتنام، كما عبرت عنه رسالة «تو ـ دوك»، على الصدمة الاستعمارية كان يعبر عن قضقضة فييتنام التقليدية لا عن تحفزها. ونضيف أيضاً، كان يعبّر عن جفلة أو نقزة الأمة الفييتنامية وليس عن إرادتها في تجديد حقيقي أو عن وعيها أبعاد هذا التجديد.

في السياق السياسي للنظام الملكي الفييتنامي، وبالتالي في السياق الايديولوجي والاجتماعي لفييتنام التقليدية، لم يكن ممكناً لرسالة «تو ـ دوك» إلا أن تذهب أدراج الرياح. لم يؤد التهديد الفرنسي إلى تصفية أو إيقاف التناقضات التي كانت تخترق المجتمع الفييتنامي، بل، على العكس، أججتها:

الأزمة الزراعية القائمة في الشمال منذ العام ١٨٦٢ تتفاقم، بسبب فقدان الرز وفداحة الغرامة الفرنسية والضرائب والسخرة التي نجمت عنها، مؤدية إلى استياء فلاحي تستغله عصابات قطاع الطرق لإثارة فتن دائمة.

ـ يضاف إلى هذه عنصر زاد الوضع السياسي في الشمال تعقيداً: بقايا ثورة الـ«تايبنغ» الصينية التي لجأت إلى مناطق جبلية في الشمال الفييتنامي، تؤلف عصابات متنافسة وتشكل ضرباً من إقطاعات مستقلة إلى هذا الحد أو ذاك عن السلطة المركزية التي تضطر للرضوخ للأمر الواقع. وبهذا يعاود الظهور تناقض قديم، تناقض سكان السهول والجبال، تحت أشكال جديدة.

حادثة «غارنييه» تكشف للملأ الهشاشة والعجز:

هذا التفكك الذي أصاب البنية السياسية لفييتنام التقليدية بسبب من ضغوط الحضور الاستعماري الفرنسي في الجنوب، ما لبثت حادثة الملازم البحري الفرنسي «غارنييه» أن كشفته للملأ: أثبتت أن هذه البنية السياسية، وما يسندها من البنى الأخرى، يمكن أن تتساقط بنقرات أو دفشات. هاتان الكلمتان تنطويان على مبالغة (مقصودة من قبلنا) ولا شك، إلا أنها تصور، رمزياً، أصدق تصوير حقيقة المواجهة بين المجتمع الفييتنامي التقليدي والمجتمع الفرنسي الحديث.

والآن، ما هي هذه الحادثة؟! وماذا أفرزت؟!

كانت الأوساط التجارية الفرنسية، رغم معاهدة ١٨٦٢، تعمل لإخضاع شمال فييتنام كسبيل للوصول، عبر النهر الأحمر، إلى أسواق الصين الجنوبية، وتشاطرها الرأي الأوساط الفرنسية الحاكمة في سايغون. غير أن الحكومة الفرنسية كانت، رسمياً، تعارض ذلك، أو، على الأقل، لم تكن قد حزمت أمرها بعد.

في أواخر العام ١٨٧٢، تاجر ومهرب أسلحة فرنسي، «دوبوي»، على رأس ٣٢ مغامراً أوروبياً مرتزقاً وبضع مئات من المرتزقة الآسيويين يخترق هكذا، وخلافاً لمعاهدة ١٨٦٢، شمال فييتنام باتجاه الصين. في الذهاب لم يعترض الحكام

الفييتناميون، غير أنهم منعوا قافلته من العودة، فيبادر إلى رفع العلم الفرنسي ويطلب النجدة من حاكم سايغون، «الأميرال دوبريه»، الذي يبدو أنه كان في الأصل متواطئاً معه، والذي كان يبدي بصراحة نياته في القضاء على استقلال الدولة الفييتنامية. وفي الوقت نفسه تطلب الحكومة الفييتنامية من الأخير مساعدتها على طرد «دوبوي» من أراضيها. يوكل حاكم سايغون «دوبريه»، إلى الملازم البحري «غارنييه» أمر تسوية المسألة ويرسله إلى هانوي مع قوة عسكرية صغيرة بتفويض على بياض.

يحاول الأخير الاستفادة من هذه الفرصة فيطلب امتيازات تجارية لفرنسا وفتح النهر الأحمر كطريق تجاري، غير أن السلطات الفييتنامية ترفض بحث أي موضوع سوى سحب قافلة «دوبوي». وعندما فشل أسلوب التخويف يلجأ «غارنييه» إلى استعمال القوة فيحتل هانوي، ثم يتابع الزحف فيحتل مجموع دلتا النهر الأحمر ويعلن «سونغ كوا» مفتوحة للتجارة. ثم في آذار/مارس ١٨٧٤ تعقد معاهدة بين الحكومة الفييتنامية وفرنسا تنص على انسحاب فرنسا من الشمال ولكنها تنطوي على شروط أخرى سياسية وتجارية لصالح فرنسا.

حادثة صغيرة ولا شك، لكنها ذات مغزى واضح: نعم، إنها تقدم عينة عن «أخلاقيات» السياسة والممارسة الاستعمارية، إلا أنها تقدم عينة أبلغ على هشاشة وعجز البنية العسكرية والسياسية التي لفييتنام التقليدية.

تيار إصلاحي جديد يفشل

غداة هذه الحادثة ثم المعاهدة التي تلتها ونجمت عنها، أصبح واضحاً على الأقل بالنسبة إلى الماندرانات (كبار الموظفين) الأكثر وعياً أن استقلال فييتنام أصبح مهدداً أكثر من أي وقت مضى، بل إن وجود فييتنام كدولة أصبح أمراً مشكوكاً فيه. ولقد تترجم هذا القلق بظهور تيار «إصلاحي» مشابه للتيار الذي سيتكون في الصين بعد هزيمة العام ١٨٩٥، كما يشبهه من حيث إنه مستوحى من المثل الجديد الذي قدمته اليابان ودشنت به عصر «الميجي»، عصر التقدم الياباني. غير أن مشروعات الإصلاح هذه، شأن مشروعات أخرى سبقتها، ترمي إلى إعادة تنظيم بنية فييتنام السياسية، استصلاح الأراضي البكر، استثمار المناجم، بناء السكك الحديد، رفضت من قبل البلاط الملكي، البلاط الذي يقف على رأسه الملك «تو ـ دوك»، صاحب الرسالة المخلصة، التي بسطنا بعض فقراتها قبل قليل.

بل أكثر من ذلك: يمكن القول إن الإنتلجنسيا (بحسب المصطلح الدارج اليوم) الفييتنامية التقليدية كانت في ذلك الحين بعيدة عن أي توجه أو تصور

إصلاحي وغارقة كلياً في نزوع محافظ. مثلاً، في المسابقة التي كان يجريها البلاط الملكي كل ثلاث سنوات لاختيار جهازه (الماندرانات)، طرح في العام ١٨٧٦ السؤال التالي: هل التحديث أمر مؤاتٍ لليابان وفي صالحها؟ المرشحون كلهم تقريباً تناولوا الموضوع من زاوية معارضة وانتهوا إلى الرفض. ها هي النخبة الفييتنامية، إذاً، ترفض، حتى في ظل خطر داهم وأكيد، التشكيك بالنظام الفييتنامي التقليدي، القديم، المفوت. وفي ظل هذه الايديولوجيا المحافظة، الخلاص المتصور لم يؤد إلى خلاص فعلي: التحالف مع النظام الصيني التقليدي القديم والتفشش بالمسيحيين، والزحف الاستعماري يتقدم ليطبق في النهاية على فييتنام بكاملها.

استئناف الزحف الكولونيالي: مقاومة باسلة وتساقط سهل

بعد تسع سنوات من حادثة «غارنييه»، انتقلت خلالها من موقف التردد إلى موقف الحسم بفضل تنامي قوة «الحزب الكولونيالي»، تتجه السياسة الاستعمارية الفرنسية إلى إلحاق كامل الأراضي الفييتنامية بالإمبراطورية الفرنسية. في نيسان/أبريل ١٨٨٢، يُرسَل النقيب البحري «ريفيير» مع سرية إلى الشمال، ويقوم، بعد اختلاق حجج كاذبة، باحتلال هانوي. ثم يتابع احتلال الدلتا، فيلقى مقاومة عنيدة يقتل خلالها. وكانت اعتمدت قبل ذلك بثلاثة أيام مبالغ لتمويل حملة بـ ٤ آلاف عسكري.

في ٢٥ آب/أغسطس ١٨٨٣، تُرغم العاصمة الإمبراطورية «هوي» (في الوسط) على توقيع معاهدة حماية، تسلب، بالطبع، فييتنام سيادتها. لكن هذا لم يمنع المقاومة من أن تستمر في الشمال وتأخذ طابعاً شعبياً حقيقياً، فضلاً عن الوحدات العسكرية النظامية الفيتنامية، ناهيك عن الجيوش الصينية. في ربيع ١٨٨٤ تصل وحدات عسكرية فرنسية جديدة، فلا تلبث الصين أن تقبل الحضور الفرنسي في الشمال، الذي فرضت عليه في تموز/يوليو معاهدة كانت شبه إلحاق له بالإمبراطورية الفرنسية. غير أن الاتفاق الفرنسي ـ الصيني جاء هشاً. فنشبت بين الطرفين حرب أدت إلى تخلي الصين عن سيادتها على فييتنام نهائياً واعترافها بالحماية الفرنسية عليها.

بقيت فييتنام وحدها أمام الاستعمار الفرنسي الذي يتجه إلى إلحاق الوسط والشمال إلحاقاً تاماً وكاملاً. وهنا يبدو أن الخيار أصبح معدوماً أمام الحركة القومية التقليدية الفييتنامية: إثر تدخل استعماري فرنسي فظ يهرب الوصي على العرش «تيو» والملك الحدث «هام نغي» من العاصمة «هوي» ويقودان حركة مقاومة ضد المحتل. وتشتعل ثورات وتمردات وعصيانات وحروب عصابات في طول البلاد وعرضها،

في الشمال والوسط وحتى الجنوب، تبدأ منذ العام ١٨٨٥ ولا تنطفئ إلا في فترة ١٨٩٦ ـ ١٩٠٠. ويستجيب بأعداد كبيرة لنداءات «تيو» مشايخ كونفوشيوسيون، الزعماء الطبيعيون للشعب (أبو الشعب وأمه، كما يقول المثل الفييتنامي)، والممثلون الفعليون والحقيقيون لـ«الحزب القومي» الفييتنامي، فتحظى المقاومة، في حدود واسعة، بدعم شعبي، يجعلها قادرة على الاستمرار، حتى بعد تسليم الملك عام ١٨٨٨ للمستعمرين الفرنسيين من قبل إحدى الأقليات القومية (توم ميونغ) وبعد ذهاب الوصي إلى الصين. أخيراً، تخمد الجذوة الأساسية للمقاومة في ١٨٩٦، وتصبح فييتنام كلها مستعمرة فرنسية.

الحرب امتحان لقوى الأمة الفكرية والتنظيمية والاجتماعية

ها هو شعب شجاع، ذو حضارة عريقة، ينهزم. ولم تك عارضةً هذه الهزيمة، كما لم تكن قصيرة. أضف إلى ذلك، وهذه حقيقة واقعية ينبغي لنا، نحن أبناء الشعوب المغلوبة على أمرها، ألا نطمسها وألا نخشى طمسها أيضاً. إن المعركة بقدر ما كانت قاسية وشرسة بالنسبة إلى الشعب الفييتنامي، كانت سهلة وغير مبهظة وغير باعثة لانشغال البال بالنسبة إلى الشعب الفرنسي. وبالتالي إذا كان الشعب الفييتنامي قد برهن على روح مقاومة، إلا أن كسر هذه المقاومة، في تلك المرحلة، عندما نحسب الجهد الذي بذلته الأمة الفرنسية، اقتضاها نقرات أو دفشات فحسب، تساقط بنتيجتها المجتمع التقليدي الفييتنامي. الاستعمار هو مواجهة بين مجتمعين (وليس بين طبقيتن من مجتمعين فقط)، هو حرب بينهما وكما يقول ماركس، «الجانب المثير في الحرب هو أنها تمتحن الأمة. وكما أن المومياءات تنحلّ فور تعرضها للهواء، كذلك تلفظ الحرب حكمها بالموت على جميع المؤسسات الاجتماعية التي لم تعد تملك قوة الحياة». وبالفعل ماتت فييتنام الهرمة، المفوتة، ومضى وقت غير قصير وتجارب دامية وتطورات مثيرة ولدت خلالها فييتنام أخرى، جديدة، ذات بنى حديثة ووعي كوني.

هذا الذي نقوله عن سهولة الفتح الكولونيالي ثم السيطرة الكولونيالية قاله على نحو آخر، أقل صدماً، الرئيس «هوشي منه» في العام ١٩٤١: «... لقد كافحنا وضحينا بأنفسنا في سبيل الاستقلال الوطني والحرية، بلا توقف، منذ ما يقارب الثمانين عاماً، ونحن تحت أقدام الغزاة الفرنسيين الحديدية... وإذا كنا قد فشلنا، فليس مرجع ذلك إلى قوتهم، وإنما، فقط، لأن الظروف لم تكن ناضجة بعد، ولأن مواطنينا لم يعملوا، في البلاد بأسرها، بقلب واحد وعقل واحد».

بالإضافة إلى ذلك، واضح أن «هوشي منه» يرى أن السيطرة الكولونيالية

بوصفها نتيجة من نتائج ضعف المجتمع الفييتنامي، ما دام لا يعتبر الفشل الفييتنامي ناجماً عن قوة الاستعمار الفرنسي، وبالتالي فإن تفسيره الفشل الذي لقيته المقاومة الفييتنامية طوال تلك الحقبة بعد نضج الظروف، إنما ينصب أساساً على ظروف المقاومة والمجتمع الفييتناميين لا الاستعمار الفرنسي بالطبع. وهي ظروف تعود، في التحليل الأخير، إلى تطور الوعي الفييتنامي وانتقاله من المحلية إلى الكونية، أو من القومية التقليدية إلى القومية الحديثة ثم إلى الشيوعية. وهذا النضج في الوعي الفييتنامي بدأ في الفكر الفييتنامي ثم انداح في الايديولوجيا الفييتنامية.

الدونية الايديولوجية في أساس الهزيمة

عندما نرى مقاومة شعب شجاع، صبور، ذي حضارة عريقة تتكسر بنقرات يسددها شعب آخر، يتعين التساؤل عن مغزى ذلك لا الاكتفاء بالتحسر على الماضي. هذا بالضبط ما فعله الشعب الفييتنامي، وبخاصة نخبته وطليعته. ولقد شهدت كل مرحلة إجابة مختلفة عن التساؤل الذي فرضته الصدمة الاستعمارية ثم الامتهان الاستعماري.

لم يكن المشايخ الكونفوشيوسيون يفتقرون لا إلى دعم شعبي ولا إلى إرادة في الصمود والدفاع عن شرف الأمة القومي، بل كانوا يفتقرون، بصورة رئيسية، إلى ايديولوجيا حديثة، أو «مذهب سياسي متكيف مع عصرنا»، هذا النقص جعلهم يتساقطون واحداً إثر الآخر، إذ «كان للكونفوشيوسية، حتى الشعبية، حدودها التي يفرضها أصلها وسماتها كايديولوجيا فلاحية»، هذه الحنينية إلى ماض لن يعود (إذ ليس للماضي سوى قيمة تفسيرية) جعلتهم يناضلون بلا آفاق مستقبلية وبلا أمل[٦]، وفي نضال كهذا كان من الطبيعي أن يغلب الاستعمار الفرنسي، المنظم والمدجج.

هؤلاء المشايخ الكونفوشيوسيون الذين كانوا يفتشون عن حل في ثنايا الماضي

---

(٦) يصف «نغوين كاك فيين» كيف أن الانتقال من الإيديولوجيا التقليدية (الكونفوشيوسية) إلى الإيديولوجيا الحديثة (الماركسية) رافقه انتقال الحالة النفسية للمناضل الفييتنامي من موقف الحبوط الصابر إلى مرحلة الزخم الهاجم: «كان مشايخنا الكونفوشيوسيون يناضلون في سبيل الشرف، لكنهم كانوا في أعماقهم قانعين بعجزهم عن الانتصار على الاستعمار. بالمقابل، مع ولادة الحزب الشيوعي الفييتنامي ولدت حالة نفسية جديدة لدى مناضلي الحركة القومية جعلتهم على يقين من النصر. كان الشيخ الكونفوشيوسي يردد أمام فرق الإعدام الفرنسية: إنني أموت، لكنني أؤدي واجبي. المناضل الشيوعي كان يردد: إنني أموت، لكنكم ستسحقون». انظر: فيين، «الكونفوشيوسية والماركسية في فييتنام»، نقلها جان شينو في:

Jean Chesneaux, *Le Vietnam, études de politique et d'histoire* (Paris: F. Maspéro, 1968), p. 99.

فقط، بقوا بعيدين بالطبع عن مفهومين غريبين عن الكونفوشيوسية، كان مقدراً لهما أن يفتحا، مع عوامل أخرى، الطريق المسدود الذي كان يدور فيه نضال الحركة القومية التقليدية الفييتنامية المعادي للاستعمار الفرنسي. هذان المفهومان هما الديمقراطية والعلم، بحسب عبارة «تغوين كاك فيين».

المراتبية الصلبة التي يتسم بها العالم الكونفوشيوسي التقليدي، اعتبار أن من واجب الملك والماندارنات أن يحكموا، وأن من واجب الشعب أن يذعن ويطيع (على رغم الأبوية في العلاقات بين الرعاة والرعية)، التمايز بين من يعملون بأيديهم وبين من يعملون برؤوسهم، جعل حركة هؤلاء الفلاحين الثائرين والمشايخ الكونفوشيوسيين الذين يقودونهم حركة دورانية وليست حركة صعودية. لذا فإن الافتقار إلى التصور الديمقراطي لا يضعف فقط المبادرة من الأسفل، وبالتالي القدرة على العمل بترابط واتساق في إطار وحدات كبيرة يقودها مركز، بل أضعف أيضاً الطابع المتقدم لحركتهم المعادية للاستعمار، وجعلهم حركة تدافع عن الحق والشرف فحسب. من هنا لم يكونوا «يتصورون من مخرج لحركتهم سوى إعادة تتويج ملك جديد يملك فضيلة الإنسانية والعدالة التي يتطلبها المذهب الكونفوشيوسي»، لأن فكرة الديمقراطية كانت بعيدة كلياً عن هؤلاء المشايخ الوطنيين، ناضلوا فقط لإحلال ملك «إنساني» محل ملك «غير إنساني»، أمير «شرعي» محل أمير «غير شرعي»، إذ «لم يكونوا يملكون أية فكرة عن التغييرات التي ينبغي صنعها في المؤسسات لكي تتكيف مع العالم الجديد. لقد ناضلوا ضد الاستعمار الحديث كما كان يناضل أجدادهم ضد الغازي الإقطاعي الصيني، بالطرق والأساليب، نفسها والأفكار نفسها». ولكن، لأن الاستعمار الفرنسي ليس الغازي الإقطاعي الصيني، فشلوا.

هؤلاء المشايخ الكونفوشيوسيون الذين قادوا حركة كانت تصارع الفرنسيين باسم مبادئ ملكية تقليدية كونفوشيوسية مجردة، وجدوا أنفسهم في مرحلة يأس متزايد عندما اتجه القصر الإمبراطوري، بعد نفي الملك الوطني المقاوم، إلى المصالحة مع الاستعمار الفرنسي، يأس انتهى بحركة المقاومة إلى عزوف استسلامي تارة أو إلى تصالح صامت مع الاستعمار تارة أخرى. إن مقاومة هذا الشكل الحديث في التسلط، كان يتطلب أسلحة ايديولوجية حديثة، قبل الأسلحة المادية التقنية. وسوف تتطور حركة المقاومة الفييتنامية، كما سنرى، في هذا الطريق.

الايديولوجيا المهزومة: فلاحية وغير فلاحية

والعامل الرئيسي الثاني الذي أضعف قدرة الحركة القومية الفييتنامية التقليدية على الاستمرار، يتمثل في افتقارها إلى ايديولوجيا عقلانية حديثة، فالايديولوجيا

الكونفوشيوسية، بما هي ايديولوجيا فلاحية، نصوصية، تحتقر العمل الإنساني وتزورّ عن الإنتاج، كانت دون/ وبعيدة عن العقلانية الحديثة. إنها ايديولوجيا تتجه بالأحرى إلى ترسيخ قيم أخلاقية وليس اكتساب معارف علمية. عقل المشايخ الكونفوشيوسيين، حيث كان العلم يختلط بالسحر وعلم الفلك بضرب الرمل والطب بالشعوذة، كان عاجزاً عن حل التناقضات الداخلية والضعف الداخلي لحركة المقاومة، تناقضات وضعف رزحت تحت ثقلها إلى أن أنهتها في خاتمة المطاف.

والأرجح أن هوشي منه كان يشير إلى هذا الواقع عندما قال، بطريقته البسيطة والنفاذة في آن، إن فشل المقاومة ناجم عن أن «**مواطنينا لم يعملوا في البلاد بأسرها بقلب واحد وعقل واحد**». نقطة الضعف هذه، ونخالها سهلة بسبب قدرة العم «هو» الرائعة على التبسيط، تشير إلى سمات مرحلة تاريخية كاملة في حالة الحركة القومية الفييتنامية، ولم تتم النقلة إلى مرحلة «يعمل فيها المواطنون في البلاد بأسرها بقلب واحد وعقل واحد» إلا عبر مرحلة تاريخية، نضجت في صروفها الايديولوجيا الفييتنامية وتعقلنت وتعصرنت.

والواقع أن قصور الحركة القومية الفييتنامية التقليدية قد تجلى في تظاهرتين رئيسيتين، كانتا العامل الحاسم الذي مكّن الاستعمار الفرنسي من النصر في تلك المرحلة:

الأولى هي افتقارها إلى وعي قومي. على رغم التلاحم القومي الذي يسم الأمة الفييتنامية، إلا أن الايديولوجيا لم تكن قادرة على أن تفرز سوى وعي أقوامي (أي وعي دون قومي أو ما قبل قومي). بعد استسلام القصر الذي شكل لفترة نوعاً من قيادة مركزية، سقطت المقاومة، المشربة بايديولوجيا فلاحية والآتية من أوساط فلاحية، في نزوعات وتنظيمات إقليمية أو محلية، فتشرذمت إلى عصب أو جماعات كانت فاعلة ومصممة ولا شك، إلا أنها كانت مستقلة ومعزولة عن بعضها، فقصرت كل واحدة مجال عملها على «ضيعتها». إلى هذا القصور القومي، أضيف القصور الديمقراطي الذي جعل معظم زعماء المقاومة المحليين يحولون المقاومة إلى قضية شخصية ويخلقون بينهم وبين رجالهم علاقة ولاء شخصي. «هؤلاء الزعماء كانوا عازفين عن تنظيم حركة موحدة على نطاق البلد بأسره. كانوا يفتشون عن نجاحات محلية، لهذا كانوا ميالين إلى قبول تسويات على أساس محلي وشخصي، فعقدوا اتفاقات مع الفرنسيين تعهدوا بموجبها ألا يخرجوا من قطاع إقليمي محدد، الأمر الذي أتاح للاستعمار الفرنسي حرية الحركة وكبح توسع المقاومة المسلحة»، ثم الإجهاز عليها كلها، الواحدة بعد الأخرى.

ـ **الثانية** هي افتقارها إلى ايديولوجيا حديثة، وبالتالي منظورات مستقبلية، تجعلها مؤهلة، بالإضافة إلى عوامل أخرى، لحل مشكلة الانقسام الطائفي للأمة الفييتنامية (مشكلة الكاثوليك) ومشكلة الأقليات القومية غير الفييتنامية، مشكلتين لعبتا دوراً حاسماً في تمكين الاستعمار الفرنسي من القضاء على المقاومة الفييتنامية. فبالنسبة إلى الأقلية الفييتنامية الكاثوليكية كانت المسألة بحاجة إلى أرضية من نوع حديث، غير الأرضية الايديولوجية الكونفوشيوسية، يعاد عليها بناء وحدة الأمة. وبالنسبة إلى الأقليات غير الفييتنامية كانت المسألة بحاجة إلى قدر كاف من التطور الديمقراطي والنضج العقلاني يفتح الطريق لإقامة علاقة مساواة ديمقراطية في ظل الدور الطبيعي للشعب ـ المركز، للشعب الأكثري، الشعب الفييتنامي. وفي ما بعد، سينفتح الطريق لحل المشكلتين مع تطور ونضج الحركة القومية الفييتنامية، كما سنرى في مكان آخر من هذا الكتاب.

د ـ الحركة القومية الحديثة

الحركة القومية تتخطى التقليدوية

مع انطفاء الحركة القومية التقليدية الفييتنامية، انفتحت مرحلة جديدة حقاً في تطور الأمة الفييتنامية وفي تجربتها التاريخية. يقول نغوين كاك فيين: «من العام ١٩٠٥ حتى العام ١٩٣٠، بدت الفييتنام وكأنها هامدة مذعنة للسيطرة الكولونيالية»، بدت وكأنها في حالة «استراحة» سياسية. غير أن الحال في العمق لم تكن كذلك، وبخاصة على صعيد البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي تزلزلت، بتأثير عوامل كثيرة، وأفرزت خميرة ما لبثت أن بعثت دماً جديداً وخلقت إطاراً جديداً وصاغت ايديولوجيا جديدة للحركة القومية الفييتنامية.

هذه الحركة القومية الجديدة، التي احتلت مكان الحركة القومية التقليدوية ذات الايديولوجيا والقيادة الكونفوشيوسيتين، لم تكن ذات طابع تقليدوي جديد، شأن الحركات القومية التي ولدت في الوطن العربي بعد استسلام الحركات القومية التقليدوية، بل كانت، من حيث الأساس، حركة قومية غير تقليدوية، حديثة، متقدمة، تقدمية.

فما هي الظروف والعوامل التي مهدت وساهمت في تكوين الحركة القومية الفييتنامية الحديثة هذه؟ ما هي الأسباب التي حالت دون أن يتوحل الشعب الفييتنامي طويلاً في المرحلة القومية التقليدوية؟ كيف أمكنه تجنب الانتقال إلى مرحلة قومية تقليدوية جديدة؟ وأخيراً، كيف تظاهرت هذه الحركة القومية الحديثة في

فييتنام، وكيف تطورت وأين انتهت؟ وبالتالي لم استطاع الماركسيون الفييتناميون أن يحيوا ويقودوا الحركة القومية الفييتنامية الحديثة وحركة استقلال فييتنام؟ كيف، في العام ١٩٤٥، كان «هوشي منه» ـ وليس «باوداي» ـ هو المعبر والقائد للتطلعات الشعبية، وزعيم الأمة الذي جاء، في نظر الجماهير الفييتنامية، بالاستقلال؟

انهيار المرتكزات الاقتصادية للمجتمع الفييتنامي التقليدي

عبر سلسلة التدابير الاقتصادية والإدارية والسياسية والثقافية، وجّه المشروع الكولونيالي ضربات شديدة هزت أسس المجتمع الفييتنامي التقليدي وأثرت بعمق على توازنه القديم، ضربات اجتثت، من جهة، جذور الحركة القومية القليدية في المجتمع وصفّت معظم رواسبها، وهيأت، من جهة أخرى، التربة لنشوء الحركة القومية الحديثة.

في المرحلة ما قبل الإمبريالية، كان المشروع الكولونيالي ذا طابع «حرفي» و«تجريبي». لكن في المرحلة الإمبريالية، وبخاصة منذ أواخر القرن التاسع عشر مع ولاية الحاكم العام «بول دومير»، انتقل إلى مرحلة التنظيم المنهجي المتسق، حيث أقيم جهاز متكامل للاستثمار المالي والاقتصادي وللهيمنة السياسية، استمر يعمل حتى العام ١٩٤٥.

في البدء، لم تبد الإدارة الكولونيالية اتجاهاً نحو القضاء على البنى التقليدية للمجتمع الفييتنامي، بل، على العكس، أبدت اتجاهاً يرمي إلى الإبقاء عليها واستخدامها، غير أن عزوف وعدم تعاون «الماندارانات» (الموظفين الكبار) والمثقفين ـ المشايخ أدى إلى اللجوء إلى الإدارة المباشرة، الأمر الذي فتح أول ثغرة في البنية السياسية ـ الإدارية للنظام الفييتنامي القديم. وبغية تخليص المتروبول من نفقات الإدارة الكولونيالية، اتجهت الأخيرة إلى تحطيم الاقتصاد الطبيعي (غير النقدي)، القائم على وسائل إنتاج بدائية، لفييتنام القديمة. ولقد تم لها ذلك عندما فرضت نظاماً ضرائبياً وأعادت تنظيم الجمارك وأقامت إدارات حصر ثلاث للملح والأفيون وكحول الأرز، فضلاً عن زيادة الضرائب المباشرة. وفي العام ١٩١٢ أصبحت موارد النظام الضرائبي عشرة أمثال ما كانت عليه قبل العام ١٨٨٥.

وفي الوقت نفسه تبدأ عملية إقامة «هياكل تحتية للاقتصاد»، هياكل تتمثل بشق الطرق ومد السكك الحديد وبناء الجسور وتشييد المرافئ، إلخ. لا شك في أن هذه الهياكل كانت، من حيث الأساس، معدة لبناء فييتنام الكولونيالية المرتبطة والتابعة اقتصادياً للمتروبول الفرنسي بوجه خاص، وللسوق الرأسمالية العالمية بوجه عام،

ولا شك أيضاً في أن الأمة الفييتنامية دفعت ثمناً باهظاً من حياة أبنائها لإقامة هذه الهياكل، لكنها سددت ضربة قاصمة للأساس الاقتصادي للعالم الفييتنامي التقليدي ما قبل الرأسمالي، هذا العالم الراكد، القابع في صدفة قروية، المنثني على نفسه.

بعد هذه المرحلة التمهيدية، دخلت فييتنام المرحلة الثانية من التحديث الاقتصادي الكولونيالي، مرحلة الاستثمار (Mise en Valeur). أخذت الرساميل تفد من الخارج: في المرحلة الأولى كانت رساميل حكومية فرنسية، وبعد العام ١٩٢٦ بخاصة وفدت رساميل فرنسية خاصة (كانت تفتش عن منافذ للتوظيف بعد سقوط الفرنك)، اتجهت بالطبع نحو إقامة صناعات استخراجية تكمل الإنتاج الصناعي المتروبولي ولا تنافسه. هذا التصنيع المكمل والتابع (مثلاً الإنتاج المنجمي زاد تسعة أضعاف بين ١٩٠٠ و١٩٢٩)، وبالتالي، المحدود والمقيد، جعل الاقتصاد الفييتنامي مؤلفاً من قطاعين، الأول حديث والثاني تقليدي. غير أن هذا الانقسام ليس تاماً، إنه مجرد تخلع فقط، وذلك لأن الأول لم يوجد إلا بفضل الثاني وعلى حسابه. من هنا كانت التنمية الكولونيالية، بسبب تبعيتها الاقتصادية أساساً، محدودة وملجومة من جهة، ومؤدية إلى اختلالات اجتماعية من جهة أخرى، الأمر الذي جعل البرجوازية الفييتنامية التي ولدت مع هذه الزلزلة التي أصابت البنية الاقتصادية التقليدية لفييتنام، برجوازية كسيحة أولاً، وعزز العلاقات الإقطاعية بين الفلاحين والملاكين في الأرياف ثانياً.

إلى جانب الطبقة البرجوازية والطبقة العاملة اللتين أفرزهما التحديث الكولونيالي، شهدت الفييتنام ولادة إنتلجنسيا جديدة وحديثة، تختلف اختلافاً جذرياً عن سلفها الإنتلجنسيا الفييتنامية التقليدية. هذه الإنتلجنسيا الجديدة نشأت، من جهة، بتأثير الزلزلة الاقتصادية والثقافية (كما سنرى حالاً) على حد سواء التي قوضت مرتكزات المجتمع الفييتنامي التقليدي، ومن جهة أخرى، بتأثير الأحداث والتطورات التي كانت تملأ الشرق الأقصى في تلك الفترة.

تكوّن إنتلجنسيا فييتنامية حديثة غير تقليدية تتجاوز ردود فعلها السلبية ضد الثقافة الغربية

قبل أن نتحدث عن السياق الذي نشأت فيه الإنتلجنسيا وعن العوامل التي أسهمت في صياغة وعيها، من المناسب قول كلمة حول الظروف أو الأسباب التي جعلتها، خلافاً للإنتلجنسيا العربية، تتجاوز ردود الفعل السلبية الرافضة للقيم والمناهج والثقافة الغربية، بما هي نتاج مستعمِر غاصب.

لكن، قبل ذلك، يجب الإشارة بأن سيرورة اختراق الإنتلجنسيا الفييتنامية الأطر التقليدية للثقافة الفييتنامية وصولاً إلى ثقافة عصرية، قد تم خلال صراع، وأن الثقافة القديمة استمرت تقاوم، في هذه المرحلة أيضاً، التغلغل الغربي، بيد أن هذه المقاومة كانت محددة التأثر على الإنتلجنسيا الفييتنامية ولم تصمد طويلاً. ففي الشمال مثلاً، في العقد الثاني، أنشئت «هيئة التعليم الوطني في تونكان»، أخذت على عاتقها «المحافظة على الثقافة الفييتنامية ضد التلقيح الفرنسي».

في العقد الثالث الذي شهد انبعاثاً جديداً للحركة القومية على الصعيد السياسي، شهدت الفييتنام أيضاً حركة تجديد ثقافي موازية (تبعتها موجة تجديد أخرى أكثر راديكالية في العقد الرابع)، اتخذت خلالها الإدارة الكولونيالية موقفاً إلى جانب الاتجاهات التقليدوية الجديدة: في فترة ١٩٢٠ ـ ١٩٢٥ بخاصة، قام «فام كينه»، على صفحات مجلته **نام فونغ**، بصياغة «تركيبة ثقافية» بين الشرق والغرب، كانت، بالطبع، ذات سداة كونفوشيوسية ولحمة غربية تقليدوية ما قبل برجوازية، وبالتحديد تركيبة تتغذى من الكونفوشيوسية وشارل موراس وموريس باريس في آن. كما أُنشئت دار للنشر تعمل في هذا الاتجاه، نشرت الأدبيات الكلاسيكية الفرنسية المحافظة للقرن السابع عشر والأدب الروماني السوداوي اليائس للقرن الثامن عشر (إنه الوجه الثاني لميدالية القرن الثامن عشر، الوجه اللا عقلاني والشعوري والمتشائم)، ولكن ليس أفكار عصر الأنوار العقلانية، الثورية، الديمقراطية، المتفائلة، التقدمية (التي كانت السلطة الكولونيالية تعمل لطمسها، فلم تطلع عليها، في البداية، الإنتلجنسيا الفييتنامية إلا بواسطة الترجمات الصينية).

غير أن الجيشان في صفوف هذه الإنتلجنسيا كان قوياً، فتابعت تقدمها واستمر نقد الكونفوشيوسية وولد أدب تقدمي مجدد، ولم يحدث في فييتنام ما حدث في المشرق العربي منذ الحرب العالمية الثانية، حيث هيمنت على الحركة القومية العربية ثقافة تقليدوية تشبه تركيبة «فام كينه» مكيفة عربياً.

ومن جهة أخرى، فإن رياح التغيير الايديولوجي قد مست حتى القطاعات التقليدية الخاصة: فالكونفوشيوسية، التي كانت تتقهقر، لم تعدم رؤية مثقفين ـ مشايخ يتحولون، بتأثير من النزعة الإصلاحية البرجوازية الفييتنامية والنهضة اليابانية، إلى العقلانية. كذلك فإن نشوء «الكاودية»[٧] يشهد على إحدى تظاهرات

---

(٧) مذهب ديني جديد انتشر في فييتنام الجنوبية بخاصة، مبني على تركيبة من عناصر مسيحية وإسلامية وكونفوشيوسية وطاوية، تهيمن عليها عناصر بوذية مجددة.

الانفتاح الكوني الذي وسم، في هذه المرحلة، الايديولوجيا الفييتنامية بعمومها.

العوامل التي ساعدتها على تجاوز ردود فعلها السلبية ضد الثقافة الغربية

والآن، ما هي العوامل التي ساعدت الإنتلجنسيا الفييتنامية على تجاوز ردود فعلها السلبية ضد القيم والمناهج والثقافة الغربية؟

على الأرجح، لعب العاملان التاليان الدور الرئيسي:

أ ـ إن نهضة اليابان لم تشهد فحسب على أن بإمكان بلد آسيوي أن يتقدم كما تقدم الغرب، بل أيضاً علمت أن شعباً آسيوياً يمكن أن يستوعب تلك المناهج والثقافة والتقنية الغربية وأن يمتلك «سرّ البيض» ثم يتغلب عليهم، الأمر الذي مكن الإنتلجنسيا الفييتنامية من أن تتساءل وتَجيب إيجابياً: لِمَ لا نفعل ما فعلت اليابان عندما انخرطتْ في الطريق الذي انخرط فيه الغرب الذي أصبح سره شائعاً ومناهجه إرثاً مشتركاً للصُّفر كما للبيض؟!

ب ـ إن العلاقات الصينية ـ الفييتنامية التي كانت تلعب باتجاه محافظ في المرحلة القومية التقليدية، أخذت اتجاهاً معاكساً تماماً بعد نهوض قوى التقدم في الصين، وبخاصة بعد حركة ٤ أيار/مايو ١٩١٩ الثقافية والتجذير الذي أصاب الحياة السياسية الصينية، تجلى في تجديد الكيومنتانغ وسياساته الثلاث. في هذه المرحلة، وجدت الإنتلجنسيا الفييتنامية في توجهات الإنتلجنسيا الصينية، على الصعيدين الثقافي والسياسي، مثالاً تحتذيه وعوناً لها في نضالها في سبيل التقدم وتجاوز ردود الفعل ضد الثقافة الغربية والخروج من الصَدَفة التقليدوية.

ما هي العناصر التي حكمت تطور الإنتلجنسيا الفييتنامية وصاغت ايديولوجيتها ومنظوراتها في المرحلة القومية الحديثة هذه، أو المرحلة ما قبل الماركسية؟

تأثير النهضة اليابانية

١ ـ خلافاً للاتجاه الذي كان سائداً لدى المثقفين ـ المشايخ في المرحلة القومية التقليدية، الذي اعتبر الإصلاح على الطريقة اليابانية غير مفيد لفييتنام، ويرفض التشكيك بالنظام الفييتنامي القديم ـ خلافاً لذلك الاتجاه بزغ، حتى في صفوف المثقفين ـ المشايخ الكونفوشيوسيين، في هذه المرحلة، اتجاه إصلاحي يستوحي المثل الياباني. إن نهضة اليابان، وكان انتصارها على روسيا عام ١٩٠٥ أحد أسطع تجلياتها وأكثرها تأثيراً، قد أثر بعمق على الإنتلجنسيا الفييتنامية، لا لأنها أعادت إليها الثقة

بالنفس فقط، بل أيضاً لأنها قدمت برهاناً على «تفوق التقنية الغربية الحديثة على القيم التقليدية للمجتمع القديم». والواقع أن أهمية التأثير الياباني على الإنتلجنسيا الفيتنامية تتمثل، في الأساس، في أنها فتحت أمامها الباب لامتلاك وعي كوني أولاً، ومنظورات مستقبلية ثانياً. فالحل، أي استعادة السيادة القومية، لم يعد كامناً في عودة موهومة إلى «عصر ذهبي» تحقق في الماضي، بل في بناء مجتمع جديد يرتكز على الأسس والمناهج والقيم التي حققتها المجتمعات الحديثة الأكثر تقدماً، المجتمعات الغالبة والمهيمنة. وبكلمة: إن استلهام المثل الياباني يعني تطلب الانتقال من المحلية إلى الكونية ومن الماضوية إلى المستقبلية.

والواقع أن النهضة اليابانية (فضلاً عن تأثيرات الصين، كما سنرى بعد قليل) كانت نابضاً رئيسياً في حركة تجديد ثقافي هيأت أولى المرتكزات الايديولوجية للحركة القومية الفييتنامية الحديثة. إن «حركة الهجرة إلى الشرق»، في الجانب الثقافي من نشاطها، قد استثارت حركة هجرة واسعة في صفوف الطلاب والشباب المثقف إلى طوكيو، بحيث أقلقت الإدارة الاستعمارية الفرنسية التي عمدت إلى فتح جامعة هانوي عام ١٩٠٧ في محاولة لصرفهم عن اليابان.

إن «فان بوا ـ شو» هذا الوجه البارز في الحركة القومية الفييتنامية، والذي تحول من الكونفوشيوسية إلى الليبرالية وتعاطف في أواخر حياته مع الماركسية، عبّر، على الصعيد الثقافي من نضاله في سبيل استقلال فييتنام وتجديدها، عن اتجاه ينزع إلى تغيير فييتنام من خلال العلم والثقافة. يقول:

إذا كان مواطنونا يُذَلُّون ويضطهدون، كما هي الحال اليوم، ، فذلك لأنهم، ما داموا لا ينكبُّون على الدراسة، ليسوا مثقفين ولا فطنين شأن مواطني الأمم الأخرى، ولهذا فقدنا مملكتنا (استقلالنا)... إن اليابانيين قد تخلوا عن عاداتهم القديمة بتبنيهم طريق التقدم، لقد أقاموا مدارس لتعليم أبناء الشعب.

وإلى جانب نشاطها السياسي، قامت «رابطة تجديد فييتنام» التي أقامها «فان بوا ـ شو» في طوكيو، ببذل مجهود ثقافي تجديدي لقي دعماً ملحوظاً من البرجوازية الفييتامية التي نشأت مع التحديث الكولونيالي. وأقيمت جمعيات تعليمية وافتتحت معاهد ومدارس وطنية ضمت آلاف الطلاب أخذت تدرس اللغة الفييتنامية بواسطة الحروف اللاتينية (كيوك نغي) بدلاً من الرموز الصينية، كما درس فيها، لأول مرة في فييتنام، مفكرون غربيون مثل «مونتسكيو» و«جان جاك روسو»، فضلاً عن الأدبيات الكلاسيكية الكونفوشيوسية. «التقدم عن طريق العلم»: هذا ما كانه شعار حركة التجديد الثقافي الفييتنامية التي نشأت في مطلع القرن العشرين.

تأثيرات «حركة الأنوار» الصينية، حركة ٤ أيار/ مايو

٢ ـ هذا الشعب ذو الأرومة والثقافة الصينية وجد، مرة أخرى أيضاً، في هذه المرحلة الجديدة، في النزعات والميول الإصلاحية التي دبت منذ العقد الرابع من القرن التاسع عشر في الإنتلجنسيا الصينية المثال الذي يحتذيه والمعين الذي يدعمه. والواقع أن حركة «الهجرة إلى الشرق» كانت تستوحي الصين واليابان على حد سواء، وإن «فان بوا ـ شو» زار كانتون كما زار طوكيو، وبالتالي تأثر بحركات الإصلاح الصينية أيضاً. غير أن تأثير الميل الصيني لم يلبث أن غلب، لا لأن الشعب الفييتنامي شعب مصينّ فحسب،، بل، أساساً، لأن المهام التي كانت تواجهها الحركة القومية الفييتنامية، كانت مشابهة للأهداف والمهام التي واجهتها الحركة القومية الصينية.

إن حركة ٤ أيار/ مايو ١٩١٩[٨] (وهي ضرب من حركة أنوار صينية سار وراءها ٩٥ بالمئة من الإنتلجنسيا الصينية وتحولت بالنتيجة إلى حركة قومية) بنزوعها التغربي المقترن بنقد الكونفوشيوسية، شكلت عنصراً مهماً في دفع الإنتلجنسيا الفييتنامية نحو مواقع أكثر راديكالية وأكثر حداثة. مع حركة ٤ أيار/ مايو اتخذ التحديث إطاراً أكثر تحديداً: التغرب الذي تمثل في التأكيد على المثل الأكثر راديكالية للغرب المعاصر: الديمقراطية والعلم. والضربة الشديدة التي أنزلتها حركة ٤ أيار/ مايو بالايديولوجيا التقليدية في الصين، الكونفوشيوسية، لم تلبث أن امتدت إلى الكونفوشيوسية الفييتنامية التي كانت، من قبل، ولأسباب أخرى، في حالة تراجع وذبول، والواقع أن تأثير حركة الأنوار الصينية على فييتنام لم يقتصر، بالطبع، على الصعيد الثقافي والايديولوجي الخاص، إذ هيأ أساساً لحركة سياسية قومية حديثة، «كيو منتانغ» فييتنامي، كما أنه مهد التربة، كما في الصين، لانداح الماركسية في صفوف الإنتلجنسيا الفييتنامية بسرعة وقوة وعمق، الأمر الذي هيأ لنشوء حركة شيوعية اكتساحية.

تأثيرات كتابة الفييتنامية بالحروف اللاتينية

٣ ـ في أواخر القرن التاسع عشر، نتيجة لمجهودات البعثات التبشيرية، اعتمدت في الإدارة الكولونيالية في فييتنام الـ«كيوك نغي» Quoc Ngu، وهي طريقة مبسطة لكتابة اللغة الفييتنامية بحروف لاتينية بدلاً من الكتابة بالرموز الصينية. إن الـ «كيوك نغي»، التي كانت في الأصل معدة لتسهيل نشر الكتب المقدسة والتعاليم

(٨) انظر: الملحق (١): «الأصول الفكرية للثورة الصينية،» ص ١٢٧ من كتاب: **التجربة التاريخية الفييتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية.**

المسيحية باللغة الفييتنامية، فضلاً عن تأمين مراكز للكاثوليك الفييتناميين في الإدارات الرسمية وعزلهم عن الفييتناميين الآخرين، الوثنيين، ما لبثت، عندما شاعت واعتُمدت من قبل الشعب الفييتنامي، أن أفرزت نتائج ضخمة. ويبدو (وهذا مذهل بالنسبة إليّ، كعربي) أن الـ «كيوك نغي» لم تلق معارضة جدية من الشعب الفييتنامي الذي وجدها عملية وسهلة فاستخدمها من دون كبير تردد، وشاعت حتى في الكتاتيب الكونفوشيوسية في القرى، كتاتيب لم تلبث أن اندثرت مع تراجع الكونفوشيوسية وذبول الثقافة التقليدية عموماً.

والواقع أن استخدام «كيوك نغي» قد أفرز نتائج رئيسية ثلاث:

١ ـ انتزع من الثقافة التقليدية سلاحها وأداتها، وبالتالي، هدد كل بنيان المجتمع الفييتنامي القديم.

٢ ـ سهل، في حدود واسعة، ترجمة ونشر الأعمال الثقافية الغربية إلى اللغة الفييتنامية.

٣ ـ خلافاً للكتابة الصينية بالرموز التي تحتاج إلى دراسة طويلة، أصبح للطفل الفييتنامي أن يقرأ بلغته خلال شهرين، فأمكن جمهورية فييتنام الديمقراطية (فييتنام الشمالية) أن تمحو خلال خمس سنوات فقط الأمية التي كان يعاني منها ٩٠ بالمئة من الشعب الفييتنامي[٩].

تعليم ديمقراطي ـ برجوازي ـ كولونيالي يصوغ وعي إنتلجنسيا جديدة

٤ ـ إلى الـ«كيوك نغي» أضيف عامل آخر شديد الأهمية يتمثل في النظام التعليمي الذي فرضته الإدارة الكولونيالية الفرنسية، نظام صاغ وعي الإنتلجنسيا الفييتنامية الجديدة. يمكن (ويجب بالطبع، شرط متابعة نقد النظام التعليمي ما قبل وما بعد الكولونيالي) قول الكثير في نقد التجربة التعليمية الكولونيالية الفرنسية في فييتنام: إن نمو الرأسمالية الكولونيالي هو الذي فرض اهتماماً ما بنشر تعليم حديث، إذ أصبحت بحاجة إلى كادرات محلية ويد عاملة مؤهلة، أضف إلى ذلك أن هذا التعليم لم يمس الجماهير إلا قليلاً، وأنه منسوخ عن برامج المتروبول، وفي

---

(٩) والواقع أن الحزب الشيوعي الفييتنامي قد شجع، منذ نشوئه، الكتابة اللاتينية. وأخذ هذا التشجيع شكلاً عملياً ومباشراً عند قيام سوفياتات «نغي ـ تينه»، التي قادها الحزب الشيوعي الفييتنامي، عام ١٩٣٠. انظر: *Brève histoire du parti des travailleurs du Vietnam, 1930-1970* (Hanoi: Editions en langues étrangère, 1970), p. 18.

حدود متفاوتة، بلغته، وبالتالي، غير موصول بالحاجات العيانية المباشرة لتطور المجتمع الفييتنامي ونمو اقتصاده ومقتضيات تحرره القومي. لكن ثمة جانباً آخر لنسخ برامج المتروبول التعليمية وتدريسها في المستعمرات: إنها برامج بلد حقق ثورة ديمقراطية برجوازية، كما حقق تقدماً هائلاً على صعيد المعرفة. هذا الواقع كان يزرق الإنتلجنسيا الكولونيالية بعناصر وعي كوني، تحديثي، ديمقراطي وليبرالي، لن تلبث أن تتحول إلى سلاح ضد السيطرة الكولونيالية بالذات.

إنتلجنسيا حديثة وفييتنامية حتى العظم، في آن

هذه الإنتلجنسيا التي تعلمت وانخرطت في مدرسة الغرب، هل كفت عن كونها فييتنامية؟ التقليدويون يرمونها بذلك، لأنهم يوحدون بين الفييتنامية وتقليد فييتنامي معين، إذ لا يتصورون الشعب الفييتنامي إلا قابعاً بلا تاريخ في صَدَفته التاريخية.

غير أن البرهان جاء من خلال الأحداث: هذه الإنتلجنسيا التي لم تلبث أن تبنت أمضى سلاح ايديولوجي غربي، الماركسية، وليس الإنتلجنسيا التقليدية هي التي تمكنت من الدفاع عن الوجود الفييتنامي، وهي التي انتزعت استقلال الأمة ووحدتها، وهي التي تحدد بنيان الأمة وتجعله جديراً باحتلال مكان مناسب في العائلة البشرية. في حين أن الإنتلجنسيا التقليدوية عجزت، من جهة، عن الدفاع عن وجود الأمة، وفشلت، من جهة أخرى، حتى في محاولتها المحافظة على الأطر والقيم والايديولوجيا التقليدية، إذ إن الغرب لم يفرض على العالم الفييتنامي التقليدي سلطانه السياسي والعسكري فحسب، بل حطمه وفرض عليه سلطانه الثقافي والتقني وقيمه ونمط اقتصاده وعلاقاته الإنتاجية. إزاء هذا العجز، لم تكن المزاعم الأصالية للإنتلجنسيا الفييتنامية التقليدوية سوى حنينية شعورية وإيهامية إلى ماض قطعت عنه مرة واحدة وإلى الأبد، بسبب الوحدة التي فرضتها الرأسمالية الغربية على العالم.

لا شك في أن الإنتلجنسيا الفييتنامية، بسبب مفاعيل الهيمنة الغربية، قد وجدت نفسها تنزع الإرهاب الفييتنامي التقليدي الأصيل، إلا أنها بقيت فييتنامية حتى العظم: رجلاها غارزتان في التراب الفييتنامي وقلبها يعانق الشعب (بدلاً من التقليد). وهي، بدلاً من أن تلهي نفسها بدفاع متأخر عن الذات، عن «الأصالة» الفييتنامية التي قرضتها التأثيرات الغربية، عن التقليد الفييتنامي الذي تجاوزه التطور الكوني، دافعت عن الوجود الفييتنامي دفاعاً واعياً وعصرياً، وبالتالي، مجدياً: لقد التقطت ايديولوجيا عصرية، وأدارت حدها ضد العدو العصري للأمة الفييتنامية: الإمبريالية.

خيار الإنتلجنسيا العربية كان آخر: اختارت الأصالة والتقليد، فعجزت عن الدفاع عن وجود الأمة، بله تحديده ووضعه في العصر.

وعي يتحدث، لكن محاولات التلمس تستمر

إذاً، فالجيل الثاني من الإنتلجنسيا الفييتنامية الذي جاء بعد جيل المثقفين ـ المشايخ الكونفوشيوسيون، وجد نفسه في سياق تاريخي لعبت عوامله، وبخاصة الرئيسية الأربعة التي ذكرنا، باتجاه تخطي الوعي التقليدي ـ المحلي والسير في طريق امتلاك وعي حديث ـ كوني.

يقيناً إن مسألة تكوّن إنتلجنسيا فييتنامية ذات وعي حديث كانت قد حسمت[١٠]، لكن كان لا بد من محاولات تلمس، استمرت طوال هذه الفترة وحتى انتصار الماركسية في صفوف الإنتلجنسيا الفييتنامية، كان الوعي الفييتنامي ينضج في صروفها لينتقل من وعي حديث ولا شك ولكن مشوش، متردد، غير محدد ولا محدود الفاعلية (الوعي القومي الثوري)، إلى وعي حديث تماماً، صاف، حاسم، محدد وفعال (الوعي الماركسي).

خلال مرحلة التلمس والاختمار والإنضاج هذه حُلت مسائل، ذُللت عرقلات، تحددت منظورات وتُجووزت أوضاع، هيأت حصيلتها لإرساء بنية سياسية صفّت السيطرة الاستعمارية وفتحت الطريق رحباً لتحديث وتشريك المجتمع الفييتنامي:

ـ هذه الإنتلجنسيا التي تكونت في مدرسة الغرب فانفصلت، على الصعيد الايديولوجي، عن باقي الأمة التي لا تزال الايديولوجيات التقليدية سائدة في صفوفها، وبالتالي، أصبحت عاجزة عن قيادة الأمة وعن ومواجهة السيطرة الكولونيالية ـ هذه الإنتلجنسيا، كيف يمكن أن تنغرز مجدداً في جسد الأمة وتحتفظ في الوقت نفسه بوعيها الحديث والكوني؟!

ـ هذا القطاع من الإنتلجنسيا، ليبرالي النزوع على الصعيد الثقافي، الإصلاحي

---

(١٠) والواقع أنها لا يمكن أن تحسم إلا على نحو نسبي وغير نهائي: لا يمكن لإيديولوجيا المجتمع القديم أن تزول نهائياً، وبخاصة رواسبها الموجودة في ثنايا الإيديولوجيا الحديثة، في مجتمع فلاحي وغير صناعي. وإلى أن تقوم القاعدة المادية لمجتمع عصري، سيبقى وعي الإنتلجنسيا العصرية، وهي الكمشة الغارقة في بحر فلاحي تقليدي، معرضاً للهبوط إلى المحلّوية ما لم تبق على قناة دائمة توصلها بالثقافة الحديثة وتجعلها في حالة تفاعل متواصل معها.

والتطوري، على الصعيد السياسي (أي الذي ينشد نزع استعمار تدريجي)، هذا القطاع كيف ذبل جزء منه (لأنه لم يدرك إلحاح مسألة الاستقلال القومي)، وكيف انتقل الجزء الآخر إلى مواقع سياسية راديكالية؟!.

ـ هذا الاتجاه الثقافوي (أي اعتبار اكتساب العلم والثقافة الحديثين سبيلاً إلى تقدم الأمة واستعادة استقلالها)، كيف تم تجاوزه جدلياً، أي استيعابه وإدراجه في إطار منظورات سياسية راديكالية؟!

ـ وأخيراً، هذا التكسر، الأفقي والعمودي في آن، في الحركة القومية الفييتنامية، أي عدم وجود الكتلة ـ القطب أو الكتلة ـ المحور (رغم وجود حزب قوي ونشيط هو «الحزب القومي الفييتنامي» أو الكيومنتانغ الفييتنامي) ـ هذا التكسر كيف أمكن الإنتجلنسيا الفييتنامية تجاوزه إلى «تكسّر» من طراز جديد، طراز تقدمي، أي استقطاب طبقي ـ ايديولوجي يمنح الحركة القومية فاعلية أمضى ضد السيطرة الاستعمارية ويضع في الوقت نفسه معالم وأسس مجتمع جديد؟!

انبثاق تيارين جديدين

إلى أن فُتح الطريق لحل هذه المسائل، كيف كانت تتحرك وتشتغل البنية السياسية الفييتنامية؟

ما أوردناه، قبل قليل، من أن فييتنام بدت، في هذه المرحلة، وكأنها مذعنة للسيطرة الكولونيالية وهي حالة استراحة سياسية، يصف المرحلة قياساً بالمرحلة التي سبقتها أو التي لحقتها، حيث كانتا مرحلتي صراع مسلح، بلغت ثانيتهما درجة مذهلة من الضراوة. فالواقع أن الشعب الفييتنامي لم يلن البتة، لم يتراخَ ولم يكفّ عن إظهار إرادته في رفض السلطة الاستعمارية وفي انتزاع استقلاله، وكانت هذه المرحلة بالأحرى مرحلة صراع سياسي تختمر تحتها وفي باطنها عملية تحديث ثقافي ـ ايديولوجي راديكالي.

لم تكد الحركة القومية التقليدية تنطفئ حتى عادت إلى التكون، مع التحديث الكولونيالي، حركة قومية جديدة في أطر وأشكال جديدة، حركة لم يعد المثقفون ـ المشايخ قادتها ولا الفلاحون وحدهم جيشها، بل حركة وإن لم تعدم عناصر من المثقفين ـ المشايخ، إلا أنها عبأت إطاراتها وعناصرها من البرجوازية الناشئة والتجار والموظفين، وفي ما بعد، في العشرينيات، من بروليتاريا المناجم ومصانع النسيج والعمال الزراعيين. هذه الحركة القومية، في ظل وعيها الحديث الذي لا يزال فجاً متلمساً، كانت متعددة الأشكال من جهة، وتشكيلاتها غير منغرزة وغير متماسكة

من جهة أخرى، كما بقي فيها رواسب من المرحلة السابقة وتبرعمت فيها بدايات المرحلة المقبلة من جهة ثالثة.

هذه الحركة القومية الجديدة ما كادت تبزغ حتى لقيت دفعاً قوياً جاءها به الانتصار الياباني على روسيا: ها هو شعب أصفر ينتزع «سر» البيض ويقهرهم. وأصبحت طوكيو الأمل والمثل، ليس فقط بالنسبة إلى القوميين الفييتناميين، بل أيضاً إلى كل القوميين الآسيويين. وينشأ تيار «الهجرة إلى الشرق»، إلى طوكيو، يلهمه «فان بوا ـ شو»، لم تلبث أن انبثقت منه، كما ذكرنا قبلاً «رابطة تجديد فييتنام»، التي لم يقتصر نشاطها على الصعيد الثقافي، بل طرحت برنامجاً سياسياً يتلخص بالاستقلال ونظام ملكي دستوري (ثورة المثقفين ـ المشايخ في المرحلة القومية التقليدية التي كانت تسمى «فان تان»، أي حركة دعم الملكية).

أقامت هذه الحركة مؤسسات تجارية وجمعيات إرهابية. وقد كان للبرجوازية الفييتنامية الناشئة، في الجنوب بخاصة، دورها في إقامة هذه المؤسسات التي تعايشت في إطارها رواسب دينية (طقوس، حجب، تمائم، إلخ.)، وأهداف تجارية ومشاغل قومية. البرجوازية الفييتنامية كانت «برجوازية تآمرية» أيضاً.

لكن، إلى جانب هذا التيار التحديثي الآسيوي، نشأ تيار تغربي ليبرالي النزوع قاده «فان شو ـ ترينه» الذي كان يثمّن تقدّم فرنسا الثقافي والتقني. وقد حاول هذا التيار، عبثاً، حوالى العام ١٩٠٦، التعاون مع فرنسا وصولاً إلى نظام ديمقراطي يأتي عبر سيرورة نزع استعمار تدريجية. وفي ما بعد، سيصب مجهود هذا التيار الذي انصب اهتمامه الرئيسي على الميدان الثقافي، في معركة مباشرة أكثر إلى جانب من سيصبح «هوشي منه» في المستقبل، بعد أن حُكم بالإعدام ثم نفي.

صعود التأثير الصيني

في خريف ١٩٠٨، مستفيداً من الاستياء الذي أحدثته في صفوف الفلاحين قسوة النضال وأعمال السخرة، يعاود «دي ـ تام»، أحد أبطال الحركة القومية التقليدية، حركة كفاح مسلح، تستمر حتى العام ١٩١٣ حيث تلفظ أنفاسها الأخيرة مع مقتله.

الخلف أو البديل الذي ملأ ساح النضال القومي الفييتنامي هو رابطة «فان بوا ـ شو» الذي ألفها في «كانتون» وسماها هذه المرة «رابطة إحياء فييتنام». تحت تأثير أفكار «صن يات ـ صن» تصبح الرابطة ذات نزوع جمهوري جلي ويصبح برنامجها السياسي تقدمياً. غير أن تنفيذ هذا البرنامج يوكل إلى نخبة محدودة العدد تتوفر على

«المعرفة والثورة». وإذا كان هذا التصور يعبر عن ضعف القاعدة الاجتماعية للحركة القومية في هذه الحقبة، العقد الثاني، فإنه أيضاً قد دفعها إلى اتخاذ الإرهاب وسيلة للكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، إرهاب شحذ حماسة الأمة وجعل بعض أبطاله تجسيداً جديداً للقومية الفييتنامية ورمزاً لها. في سنوات ما قبل الحرب العالمية الأولى هذه، عجزت الحركة القومية الفييتنامية عن إحراز مكاسب ذات بال، بلغة حاسمة، إلا أنها استطاعت أن تفرض على الإدارة الكولونيالية تحقيق بعض الإصلاحات، ما لبثت أن فتحت، بدورها، إمكانات جديدة وهيأت قوى جديدة للنضال ضد الاستعمار الفرنسي، في فترة لاحقة.

إخفاق الجناح المعتدل من الحركة القومية الفييتنامية

في ما عدا بعض حركات احتجاج لإطلاق المعتقلين السياسيين، كان المسرح السياسي الفييتنامي، خلال سنوات الحرب العالمية الأولى وسنوات أعقبتها، في حالة «استراحة» تقريباً. لكن، في سايغون، في العام ١٩٢٣، يشكَّل من قبل عناصر برجوازية ومثقفة حزب سياسي هو «الحزب الدستوري» الذي مثل الجناح المعتدل من الحركة القومية الفييتنامية. هذا الحزب المعتدل، الليبرالي والمتعاون بالنتيجة (لأنه «لا يجد فائدة في الثورة العنيفة»)، كان يطالب بالحريات الديمقراطية الأساسية وبفتح مجال أوسع لدخول الفييتناميين في الوظائف العامة وفي المجالس التمثيلية. إن عجز هذا الحزب واعتداله السياسي إزاء الاستعمار وشكلية «الإصلاحات» الكولونيالية التي لم تعدل السمات الأساسية للنظام الكولونيالي، ليس فقط من حيث امتهانه للكرامة القومية، بل أيضاً لثقل الضرائب ولتجزئة الوحدة الفييتنامية ومركزية الإدارة ـ كل هذه العوامل والعناصر تراكمت لتؤدي من جهة، إلى نشوء أحزاب سياسية تتجاوز الحزب الدستوري وتتخذ مواقف أكثر راديكالية إزاء الاستعمار، ومن جهة أخرى، إلى إنهاء فترة «التوقف» أو «الاستراحة» هذه التي، كما ذكرنا، شهدها المسرح السياسي الفييتنامي. لقد تبخر أمل ليبرالي واهم في نزع استعمار تدريجي تقبل به فرنسا، ذلك أنها رفضت أي انفتاح سياسي.

عودة النشاط الثوري وفترة مخاض سياسي

محاولة اغتيال الحاكم الفرنسي العام في سنة ١٩٢٤ أعطت الإشارة الأولى لعودة النشاط الثوري الفييتنامي. القوى الجديدة التي تكونت وتراكمت في حضن المجتمع الفييتنامي منذ أوائل هذا القرن أخذت تبرز وتحتل مكانها على المسرح السياسي. وإلى طموحات وتطلعات المثقفين القومية في تجديد فييتنام وتحريرها،

يضاف استياء العمال والعمال الزراعيين. وخلال هذه الفترة، وبخاصة في العقد الثالث، نشأت وتعاقبت وانطفأت كثرة من حزبيات ومنظمات صغيرة وأحزاب ونقابات عمالية تشكل بمجموعها لوحة تعكس ما كانت عليه اتجاهات وتلمسات الإنتلجنسيا الفييتنامية ومستوى وعيها: إن تبعثرها وتأخرها التنظيمي وطابعها المحلي ـ الإقليمي لم يمنحها الفاعلية الكافية لمواجهة فاعلة للسيطرة الاستعمارية. مع ذلك فإن هذه الفترة تميزت بتحرك سياسي كان أشد حيوية وعنفاً بكثير من الفترة التي سبقتها: فالإضرابات وأعمال الإرهاب والتمرد أصبحت أموراً شائعة. ولقد أثبتت هذه البنية السياسية رغم قصورها ونقاط ضعفها، أن باستطاعتها قيادة معارك جماهيرية أقوى وأوسع بكثير مما شهدته الفترة السابقة. في هذه الفترة كانت فييتنام تتمخض وتقترب من خيارها التاريخي. وفي كل الأحوال فإن هذه المرحلة شهدت تجاوز شعار «الثورة بواسطة التثقيف والتعليم» الذي كانت ترفعه المؤسسات السياسية للمرحلة السابقة، بأحزابها وجمعياتها السرية الإرهابية وفروعها التثقيفية ـ التعليمية وأعمالها التجارية[١١].

صعود وعجز الجناح القومي الثوري في الحركة القومية الفييتنامية

في فتح طريق أكيد لتصفية السيطرة الكولونيالية، لم يكن الجناح القومي الثوري للحركة القومية الفييتنامية أوفر حظاً من جناحها المعتدل. إن «الحزب القومي للشعب الفييتنامي» الذي نشأ عام ١٩٢٥ على نسق الكيومنتانغ الصيني (كومنتانغ صن يات ـ صن، بالطبع) وبتأثيره المباشر والقوي، كان يتمتع بنفوذ قوي في أوساط المثقفين، الموظفين، الطلاب، الجنود، والتجار أيضاً. هذه المكانة التي كان يحتلها والصلابة النضالية التي يتحلى بها وإرادته المصممة على إقامة جمهورية فييتنامية مستقلة ـ هذه كلها كانت تؤهله، من حيث المبدأ، للقيام بدور حاسم وتاريخي في تطور فييتنام. لقد مثل هذا الحزب زخم الحركة القومية الحديثة وحدودها، وأبرز نقاط ضعفها وقوتها في آن. لقد مثل الخطوة الأولى في مسيرة إنتلجنسيا تخلّف التقليد وراءها وتكتسب وعياً حديثاً ومطابقاً لحاجات تحرير وتطوير الأمة. ولكن الخطوة الأولى فقط.

في هذه الفترة، أي في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، كانت

(١١) بالطبع، تُجووِز هذا الشعار بعد أن أدى مهمته وبزغت إنتلجنسيا ذات وعي حديث غير تقليدوي.

الإمبريالية، بما هي نمط استغلال اجتماعي ـ اقتصادي، قد أصبحت واقعاً يعانيه ملايين الفلاحين والعمال الزراعيين الفييتناميين الذين أصبحوا مهيَّأين للاحتجاج الاجتماعي وللنضال ضد المحتل على حد سواء. في هذا السياق انفتحت الأزمة التاريخية للحركة القومية الفييتنامية الحديثة، ممثلة الآن بجناحها الثوري (الحزب القومي للشعب الفييتنامي): «هذه الحركة، بجناحيها المعتدل والثوري التي لم تكن قادرة على أن تأخذ بالاعتبار كلية ظاهرة التبعية، أي التي لم تكن قادرة على أن تربط من خلال التحليل المسألتين القومية والاجتماعية، بقيت مشلولة بين رغبتها في قهر النظام الكولونيالي وعجزها عن ذلك في آن».

والواقع أن هذه الأزمة التاريخية لم تتجلَّ فقط في كون البرنامج الاجتماعي برنامجاً ملتبساً وفضفاضاً وعاجزاً بالتالي عن تقديم تحليل نظري يرسم صورة الواقع الفييتنامي والعالمي ويقدم المخرج الصحيح، بل تجلت أيضاً (وهذه ناتجة إلى حد كبير عن الأولى) في واقع أن تصور الحزب للنضال ضد الاستعمار كان تصوراً إرهابياً، الأمر الذي جعله يفضل الاعتماد على نخب مقاتلة ولكن معزولة عن حركة جماهيرية واسعة التي هي وحدها تشكل المستودع الهائل الذي يمد الحزب الثوري بطاقات بشرية تمكِّنه من الاستمرار والصمود وتقدم له، على الدوام، حتى «النخب المقاتلة». إذاً، فهذا الربط بين الاجتماعي والقومي، الناجم عن إدراك كلية ظاهرة التبعية الذي ستقوم به الماركسية الفييتنامية بعد قليل، لم يكن فقط يضمن تجديد البنيان الاجتماعي للأمة ويفتح أمامها مجالاً أرحب للتقدم، بل أيضاً يوفر للحركة الاستقلالية الطاقات الشعبية الكفيلة بتصفية النظام الكولونيالي.

انتفاضة «ين ـ باي» المسلحة بقيادة الجناح الثوري

في سياق نمت فيه وتأزمت الاختلالات الاقتصادية الملازمة للعلاقات الكولونيالية، شهدت فييتنام صعوداً في التحرك القومي المعادي للاستعمار الفرنسي. ويتجه «الحزب القومي للشعب الفييتنامي» الذي أصبح بسرعة على درجة ملحوظة من القوة والحيوية، إلى تنظيم انتفاضة مسلحة ضد الاستعمار الفرنسي. في شباط/ فبراير ١٩٣٠، في مدينة «ين ـ باي» يثور الجنود الفييتناميون على ضباطهم الفرنسيين ويقتلونهم ويحتلون قلعة المدينة ويرفعون عليها العلم الأحمر. كان «الحزب» يأمل في أن يعقب ذلك انتفاضة عامة في فييتنام كلها. ولكن، في ما عدا بعض امتدادات بسيطة، تبقى انتفاضة «ين ـ باي» معزولة، فأصبح باستطاعة الإدارة الاستعمارية قمعها بسرعة، كما صفِّي الحزب تقريباً خلال بضعة أشهر، ومن نجا من أعضائه من قبضة البوليس لجأ إلى الصين، حيث أفسد من خلال علاقاته مع الكيومنتانغ الصيني الذي

استحال، تحت قيادة شيانغ كاي شيك وبالتصفيات التي أجراها فيه، إلى قوة رجعية.

عمّ كشفت هذه التجربة وإلى ماذا أدت؟

لا شك في أن هذه الضربة التي نزلت بالحزب كانت قاصمة وأنهت بصورة مبكرة حياته كقوة وازنة على المسرح السياسي الفييتنامي، كما أنها هيأت، بصورة مبكرة أيضاً، لتحول دون جعل الماركسية الفييتنامية تصبح محور الحركة القومية. بيد أن مؤرخي الحركة القومية الفييتنامية يشيرون إلى أن ضربة «ين - باي» لم تغير اتجاه التطور الفييتنامي (تطور كان يتجه إلى انتصار الماركسية الفييتنامية داخل الحركة القومية وإلى التوحيد بين الشيوعية والقضية القومية)، بل عجلته فقط. إن قدرة القمع الاستعماري على الإجهاز على الحزب القومي للشعب الفييتنامي (وهذا لا ينال البتة من صلابة وإيمان مناضليه من الناحية الشخصية)، وفي المقابل عجزه عن أن يفعل الشيء ذاته بـ **حزب الشغيلة الفييتنامي** (كما سمي في المرحلة الأخيرة)، تلقي الضوء على التفوق الايديولوجي الذي يتمتع به الأخير: إن نمط تنظيمه البولشفي والذي جعله ماكينة منظمة حديثة، ربطه القومي بالاجتماعي وقدرته على إقامة روابط مع الجماهير الشعبية، مكنته من الانخراط في معارك من طراز جديد وحديث ضد الاستعمار، الأمر الذي جعل قدرة الأخير على إصابة الحزب محدودة. «**في العام ١٩٣٠ كان الحزبان لا يزالان ندّين متقاربين في قوتهما وحيويتهما، إلا أن امتحان أو برهان القمع تكشف عن قدرة متفاوتة في المقاومة، والمسألة لم تكن مسألة الشجاعة الشخصية للبشر، بل فقط القدرة والطاقة التاريخية للحركات التي ينتمون إليها**».

التحول من القومية الثورية إلى الماركسية

غير أن المسألة الأبلغ دلالة التي يشير إليها هؤلاء المؤرخون، هي أن الجناح القومي الثوري، رغم كل عنفوانه وصلابته، كان، منذ العام ١٩٢٥، يصاب ويعاني من تخلي مناضليه عنه. لقد زود هذا الجناح الماركسية الفييتنامية بعدد كبير من خيرة قادتها (منهم: جياب، تريونغ شينه، إلخ.)، وبالنسبة إلى هذا الجيل لم تكن الفترة أو الوجهة (أو الفصل) القومية الثورية سوى تمهيد جذري لانتسابهم للماركسية. أليس أمراً له مغزاه أن ينتقل حتى نظريو **الحزب القومي للشعب الفييتنامي** إلى الماركسية في السجون، سجون حوّلها الماركسيون الفييتناميون إلى جامعات حمراء؟!

ما مغزى هذه الظاهرة؟

عندما يصبح قوميّ ما شيوعياً، فهذا يعني أن ايديولوجيته القومية من طراز خاص، حديث غير تقليدي. هنا، ألا يصح القول إن حداً مناسباً من البرجزة الثقافية الغربية، أي التحديث الثقافي، يشكل مقدمة وتمهيداً لا بد منه للانتقال إلى ماركسية حقة؟[١٢].

هذا **أولاً**. **ثانياً**: عندما تصبح القومية شيوعية، فإن هذه الشيوعية تصبح قومية من طراز ما، كما سنرى بعد قليل.

هـ ـ الحركة القومية ـ الشيوعية

بدايات الحركة الشيوعية وتأطيرها في حزب

في فرنسا ـ المتروبول، لكن في حضن الحركة العمالية الفرنسية، تنشأ، في عشرينيات هذا القرن، النويّات الأولى للماركسية الفييتنامية، نويات تنشأ حول/ وتقاد من قبل **هوشي منه** الذي سيصبح الزعيم التاريخي للحركة القومية ـ الشيوعية الفييتنامية والذي سيطبع بميسمه كل تطورها.

في البدء قام الماركسيون الفييتناميون بعمل تمهيدي، أرادوا من ورائه (وهذا أمر ذو دلالة بالنسبة إلى كل تاريخ تطور الحركة الشيوعية الفييتنامية) تلافي احتمال سوء فهم إنشاء حزب بروليتاري يؤدي إلى انشقاق الحركة القومية الفييتنامية. ولقد تمثل هذا العمل التمهيدي في تكوين «رابطة الشبيبة الثورية الفييتنامية» عام ١٩٢٥.

في ٣ شباط/ فبراير ١٩٣٠، يدعو هوشي منه، بوصفه مندوباً عن الأممية الشيوعية، ممثلي الجماعات الشيوعية الثلاث العاملة في فييتنام إلى مجلس (كونفرنس) يعقد في «خوولون» (الصين)، ينتهي بتوحيدها وقيام «الحزب الشيوعي الفييتنامي»،

---

(١٢) من السذاجة تصور انغراز حقيقي للماركسية، بَله انتصارها، في بلد إنتلجنسياه تقليدوية أو تقليدوية جديدة. فالبلدان الوحيدان، من العالم غير الأوروبي، اللذان انتصرت فيهما الشيوعية، الصين وفييتنام، هما البلدان اللذان دُحرت فيهما الايديولوجيا التقليدية وأحرزت إنتلجنسياهما قدراً مناسباً من التغرب الثقافي: الليبرالية. ثم إن مثال ولاية «كيرالا» الهندية بليغ جداً: أكثر من أية ولاية هندية أخرى تغلغلت فيها التأثيرات الثقافية الغربية، كما أنها الولاية التي تحوي أكبر عدد من الكاثوليك وأقل نسبة من الأمية، كذلك فهي الولاية التي تتمتع فيها الحركة الشيوعية بأوسع وأعمق نفوذ: رغم معارضة الحكومة المركزية الهندية، حكمت «كيرالا» تحالفات سياسية يقودها الشيوعيون فترات طويلة. هنا حصدت الماركسية ما زرعه الجزويت. في لبنان، عندما ينفتح الطريق لحل المشكلة الطائفية وتخليص المسيحيين من عقدة الخوف، ليس من غير المتوقع ألا تسهم الإنتلجنسيا المسيحية بدور أكبر من دورها الحالي بكثير في نشر الماركسية.

ويقر المجلس برنامجاً سياسياً للحزب واستراتيجية مقتضبة صاغهما هوشي منه. وفي ١٨ شباط/فبراير، يذيع بياناً يلخص برنامج الحزب بالنقاط التالية:

١ ـ قلب الإمبريالية والبرجوازية الرجعية في فييتنام.

٢ ـ انتزاع استقلال فييتنام الكامل.

٣ ـ تشكيل حكومة عمال، فلاحين وجنود.

٤ ـ تأميم المصارف والمنشآت الإمبريالية الأخرى ووضعها تحت إشراف الحكومة البروليتارية.

٥ ـ مصادرة المزارع والأملاك الأخرى العائدة للإمبرياليين والبرجوازيين الرجعيين لتوزيعها على الفلاحين الفقراء.

٦ ـ تطبيق يوم العمل بثماني ساعات.

٧ ـ إلغاء القروض الجبرية، الضرائب الشخصية والرسوم الواحدة التي تبهظ الفقراء.

٨ ـ الحصول على الحريات الديمقراطية للشعب.

٩ ـ تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة[١٣].

وبسرعة ينغرز هذا الحزب في متن البنية السياسية الفييتنامية، ويتنامى نفوذه على نحو جد ملحوظ. فيصبح خلال فترة قصيرة «الزعيم الوحيد للحركة

---

(١٣) يفسر «تريونغ شينه»، فيما بعد، البرنامج بأنه يستهدف «إنجاز الثورة الديمقراطية البرجوازية التي تشتمل على الثورة الزراعية أيضاً». بالطبع، سيحتفظ حزب الشغيلة الفييتنامي بهذا النفس القومي الديمقراطي الراديكالي، بيد أن النبرة الطبقية ستختلف: بُعيد ذلك المجلس، يتلقى «نغوين ليونغ بانغ» رسالة من هوشي منه يقول فيها: «**لا ينبغي الحديث عن البروليتاريا بصيغ تقوم على الشَلَف. في الظروف الحاضرة، المشكلة هي قلب المستعمِرين الفرنسيين وتحرير الأمة. ينبغي، إذاً، إيقاظ الروح الوطنية عند كل واحد منا...**». نقلها جان لاكوتير عن: **ذكريات عن هوشي منه** (هانوي: [د.ن.]، ١٩٦٠)، هذا الخط سيبقى الخط المهيمن تاريخياً في الحركة الشيوعية. بالمقابل، فإن الخط المهيمن تاريخياً في الحركة الشيوعية العربية مختلف تماماً: خط متصالح، امتثالي وإقليمي. على الصعيد الوطني: انتظار الثورة في المتربول. على الصعيد الاجتماعي: منطق إصلاحي. على الصعيد القومي: تسليم بالتجزئة. الميثاق الوطني للحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني الذي أقره المؤتمر الوطني للحزب ١٩٤٣ ـ ١٩٤٤ خالٍ من مطلب يشكل، حتى في الماركسية السوفياتية، جوهر الثورة الديمقراطية البورجوازية: الثورة الزراعية، انظر: Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman* (Paris: Seuil, 1979), pp. 412-526, et

قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري، سلسلة وثائق (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٢)، ص ٣٨٦ ـ ٣٩٦.

الفييتنامية». وبعد خمسة عشر عاماً فقط من تأسيسه، وكما يقول «هوشي منه»: **«للمرة الأولى في تاريخ ثورة البلدان المستعمَرة وشبه المستعمرة، حزب يبلغ من العمر ١٥ عاماً فقط يقود الثورة (ثورة آب/ أغسطس ١٩٤٥)، بنجاح ويستولي على السلطة في البلد كله»**.

ما هي العوامل التي مهدت لانغراز الشيوعية الفييتنامية؟

هذا التاريخ يبدو، وبخاصة بالنسبة إلى عربي عايش تجربة الماركسيات العربية، مذهلاً ومدعاة للتأمل والدرس:

أولاً، ما هي العوامل التي مهدت لانغراز الماركسية في فييتنام؟ **ثانياً**، ما هي العوامل التي جعلت انتشارها، في صفوف الإنتلجنسيا أولاً ثم في صفوف الطبقات الشعبية، يأخذ هذه الوتيرة الكاسحة والشمولية؟ وفي المقابل، وعلى سبيل النقد المقارن، لماذا لم يشهد الوطن العربي سيرورة كهذه السيرورة الفييتنامية؟

الانغراز الأول للماركسية لم يواجه عقبات

تجدر الإشارة، بادئ ذي بدء، أن انغراز الماركسية، وهي ايديولوجيا نبتت في المجتمع الصناعي الغربي وبرانية بالنسبة إلى الشعب الفييتنامي، في الأرض الفييتنامية لم يواجه عقبات ذات بال، بل، على العكس، انغرزت كما لو في أرض ترابية رخوة. وكلمة شيوعية، على خلاف ما رأينا في الوطن العربي، لم تكن تبعث على الاندهاش أو الحذر تارة أو النفور تارة أخرى أو الكره تارة ثالثة، بل كانت تبعث، لدى المثقف الفييتنامي والكادح الفييتنامي على السواء، ومنذ أولى مراحلها، على الثقة بالحاضر والأمل بالمستقبل. والمناضل الشيوعي لا يحاول أن يخفي هويته ولا يموّهها ولا يتردد في إعلانها (طبعاً ضمن حدود الحيطة من القمع)، إذ إن صفته هذه تفتح له قلوب مواطنيه وتمهد له سبيل الحوار معهم والحصول على ثقتهم ودعمهم. وبكلمة: إن كلمة شيوعية في فييتنام ليست ذات إيحاء مرذول، بل، على العكس، ذات إيحاء ناصع. إنها ليست برانية بل جوانية، ليست شيئاً ما خواجاتياً، بل شيء ما بلدي. ليست شيئاً ما يخرب، بل شيء يطهر الحاضر ويصنع المستقبل. نعم إن هذا الإيحاء الإيجابي الذي لكلمة شيوعية قد تكوّن بالتراكم، ثم انغرز في وعي الشعب الفييتنامي بالتدريج ومن خلال التجربة التي جسدها حزب الشغيلة الفييتنامي، لكن الانغراز الأول للماركسية لم يكن شاقاً، خلافاً لما جرى في الوطن العربي، وعلى نحو متفاوت بين قطر وآخر، حيث كان انغرازها الأول، بقدر ما تصدق كلمة انغراز على علاقة الماركسية بالتربة العربية، كما لو على أرض صخرية أو تربة سبخة.

في هذا الغزو الماركسي للايديولوجيا الفييتنامية وللحركة القومية الفييتنامية ينبغي أن نميز بين العوامل التي مهدت بصورة مباشرة لهذا الغزو والعوامل التي جعلت هذا الغزو كاسحاً وسريعاً وعميقاً. العوامل الممهدة وضَّبت أو عزّلت الأرض الفييتنامية، العوامل الاكتساحية أعدت أحجار البيت الفييتنامي الجديد وهندست بناءه.

العوامل التي هيأت لانغراز الماركسية في فييتنام وأينعت بذورها الايديولوجية والتي جعلت، منذ العام ١٩٣٠، الحركة الشيوعية قوة وازنة (لم تلبث أن تصبح قائدة الأمة قاطبة) في الحقل السياسي الفييتنامي وهيأت قاعدتها الاجتماعية، هذه العوامل كانت على نوعين، ولكن متضافرين ومتكاملين:

ا ـ التغييرات البنيانية التي كانت تعتمل منذ الحرب العالمية الأولى في قلب المجتمع الكولونيالي الفييتنامي، والتي تمثلت في نمو متفاوت للاقتصاد الفييتنامي[١٤]، هيأت قاعدة واسعة للاحتجاج الاجتماعي، قاعدة تضم الملايين: عمالاً، عمالاً زراعيين، فلاحين. يضاف إلى ذلك الأزمة الاقتصادية لفترة ١٩٣٠ ـ ١٩٣٤. في هذا السياق تحقق أول عامل رئيسي هيأ لانداح الماركسية بلا تأخير من صفوف الإنتلجنسيا إلى صفوف الجماهير الشعبية: لأول مرة يقدم لهذه الجماهير تحليل واضح ومتكامل للعدو الرئيسي (الاستعمار الفرنسي) ونظرية تربط ربطاً ملموساً بين المسألة القومية والمسألة الاجتماعية وبرنامجاً للتحرير، الأمر الذي هيأ، بمساهمة عامل آخر ذي طابع سياسي، كما سنرى حالاً، لخلق قاعدة اجتماعية واسعة ومتينة للماركسية في فييتنام.

ب ـ إلى هذا العامل، لم يلبث أن أُضيف عامل آخر ذو طابع سياسي: في العقد السابق لتأسيس «الحزب الشيوعي الهندي ـ الصيني» (١٩٢٠ ـ ١٩٣٠) تنفتح، كما ذكرنا سابقاً، أزمة الحركة القومية الفييتنامية الحديثة، في جناحيها المعتدل والثوري. فبعد أن يذبل الجناح المعتدل لعدم إدراكه إلحاحية المسألة القومية، وبعد أن يذبح الجناح الثوري أولاً لعدم القدرة على استيعاب السخط الجماهيري لبناء قاعدة

---

(١٤) «مقابل التوسع المحموم لقطاع الأنشطة التصديرية (مناجم الشمال، مزارع الجنوب) كان ثمة ضمور في نمو الصناعات التحويلية. انعدام التوازن هذا يبين أن انبثاق بروليتاريا ما، محدودة عددياً (عام ١٩٣٠، بلغ، كما تقول الإحصاءات، عددها ٢٢١٠٠٠ عامل، في المنشآت الكبيرة الخاصة العائدة للفرنسيين)، لم يحل دون تزايد البطالة الريفية والمدينية، الأمر الذي يفسر الحركية القصوى للعمال الفييتناميين واستمرار ارتباطاتهم بالعالم الريفي. كذلك فإن عملية الإفقار كانت تضرب بقوة الفلاحين، بتأثير التوسع الإقطاعي للملكيات الكبيرة في دلتا الميكونغ وبتأثير تفحيش الريع العقاري بواسطة الاقتطاع الضريبي» انظر: بوداريل، بروشيه وهيميري، في: *Le Monde diplomatique* (mai 1975).

اجتماعية للحركة القومية، وثانياً، لعدم قدرته على بناء ماكينة قتالية حديثة ضد الاستعمار، وبكلمة بعد أن يتجاوز التطور التاريخي الحركة القومية الحديثة بجماعها، لعجزها عن إدراك كلية ظاهرة التبعية، تبرز في الميدان «قطعة الغيار» السياسية التي تتوفر على كل الشروط والسمات التي ذكرنا، فتمسك بزمام الحركة الاستقلالية وتوحد بين الشيوعية والقضية القومية للأمة الفييتنامية، وتتابع نضالاً ظافراً، على رغم كل المشاق والتضحيات، ينتزع استقلال الوطن ويطلق عملية تجديد بنيان الأمة الاجتماعي والثقافي والاقتصادي.

الشيوعية العربية لم تنغرز في التربة العربية

غير أن معاينة التجربة التاريخية العربية، وبالتحديد تجربة المشرق العربي، تبين أنها لم تخلّ، إلى هذا الحد في هذا القطر أو ذاك الحد في قطر آخر، من هذه العوامل التي مهدت أو هيأت لانغراز الماركسية في فييتنام: النمو الكولونيالي المحتل كان أيضاً صفة ملازمة للاقتصاديات العربية، والحركات القومية، سواء الإقليمية أو العربية، عانت، هي أيضاً، عين العجز الذي عانته نظيرتها الفييتنامية. ومع ذلك لم يُتح للماركسية العربية (وبالأحرى الماركسيات العربية) هذا الانغراز العميق، بله هذا التغلغل الاكتساحي الذي عرفته الماركسية الفييتنامية. في عالمنا العربي، ما زالت الحركة القومية تتجرجر في عجزها التاريخي المزمن، والماركسية العربية لم تنغرز في التربة العربية، وتنتقل الأمة من إخفاق إلى إخفاق.

هل هذا الاختلاف في وجهتي وحصيلتي كل من سير التطور العربي وسير التطور الفييتنامي عائد إلى الظروف الذاتية لكل من الماركسيتين (أي لأسباب تتعلق بالظروف المحيطة بكل منهما)؟.

التقييم النقدي المقارن، الذي سنبسطه بعد قليل، لسير تطور وخاصيات كل من الماركسيتين الفييتنامية والعربية، سيحمل عناصر تلقي ضوءاً على الظروف الذاتية للماركسية العربية وأثرها في عرقلة انغرازها في متن الأمة، لا الفوش على هامشها فقط. أما الآن، فسنقول كلمة حول الظروف الموضوعية لكل منهما وكيف أثرت وفي أي اتجاه أثرت في كل منهما.

الجذر الليبرالي للماركسية الفييتنامية

ما دامت كل مرحلة تاريخية تحمل في رحمها المرحلة التاريخية المقبلة، وبالتالي، ما دام ثمة ضرب من تواصل تاريخي حتى في التغيرات أو الانقطاعات الثورية،

تعيّن التفتيش عن «سر» الماركسية الفييتنامية والعربية على حد سواء في ثنايا الفترة التي سبقتها، في الفترة ما قبل الماركسية. في «فترة الحضانة» هذه، التي درج التقدميون العرب على تجاهلها، تتم عملية التخمر الايديولوجي، وفي آخرها وعلى ضوء شروطها تتم عملية التفقيس الايديولوجي ثم السياسي.

هنا في فييتنام، كما في روسيا الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وكما في صين العقد الثاني من القرن العشرين، تمت عملية تفقيس الماركسية في مناخ ايديولوجي تقهقرت فيه الايديولوجيا التقليدية وولدت إنتلجنسيا حديثة أولاً وثورية ثانياً. لقد حرثت تأثيرات متعددة المصادر ذات تلاوين ليبرالية الأرض الفييتامية التقليدية السبخة وأخصبتها وأعدتها لاستقبال الوافد الجديد: الماركسية. لولا هذه الثورية الثقافية الليبرالية (وهذه العبارة تنطوي على بعض مبالغة ولا شك، ولكنها مفيدة للتوضيح) ما كان للماركسية لا أن تنغرز بهذا الشكل السهل والسريع، ولا أن تتغلغل بهذا الشكل الاكتساحي في صفوف الإنتلجنسيا الفييتنامية التي لم تلبث أن نشرتها في صفوف الجماهير[15]. إن الثقافة الليبرالية ليست الجذر الذي لا بد منه للماركسية بل رافعتها أيضاً، فضلاً عن أنها لحمتها وسداتها.

هذا الجذر الثقافي الحديث والتقدمي لم يتوفر للماركسية العربية، وهنا مصدر رئيسي لمأساتها وعقباتها بل وفقرها أيضاً. وقد وفدت الماركسية إلى الوطن العربي في الوقت نفسه تقريباً الذي وفدت فيه إلى فييتنام، لكنها، في الوطن العربي، طبَّت على جذر ثقافي تقليدي وفي مناخ تسيطر عليه الايديولوجيا التقليدية، فووجهت بحصار أبقاها هامشية وبرانية. أضف إلى ذلك أن هذا الجذر الثقافي التقليدي زرقها بعناصر قوّت، من جهة، طابعها الايديولوجي والدوغمائي، ودفعتها، من جهة أخرى، في وجهة متصالحة إلى هذا الحد أو ذاك مع التقليد على الصعيد الثقافي ومع الأوضاع القائمة على الصعيد السياسي. لا شك في أن عناصر وعوامل أخرى لعبت دوراً

(١٥) إن انتشار وتغلغل الماركسية، سواء في الصين أم في فييتنام، قد تم عبر الصراع الثوري الإيديولوجي الذي خاضته الإنتلجنسيا الصينية والفييتنامية، وليس بواسطة حركة عمالية من نوع اشتراكي أو اشتراكي ديمقراطي. كذلك فإن دور الإنتلجنسيا في إدخال الماركسية إلى روسيا حقيقة معروفة لكل من له إطلاع على تاريخ روسيا في القرن التاسع عشر. انظر: كوستانتين غرونفالد، **المجتمع والثقافة الروسيين في القرن التاسع عشر** (باريس: سويّ، ١٩٧٥).

إزاء النزوع المحافظ المهيمن في صفوف الإنتلجنسيا العربية، يتجه التقدميون العرب لا إلى إعطاء النضال حول المسائل الثقافية والإيديولوجية الأهمية التي تستحق، بل، على العكس، إلى الاكتفاء بشتم الانتلجنسيا العربية أو التهوين من دورها سواء في لجم تطور المجتمع (كما هو واقع) أو في تسريعه وتثويره (كما هو مطلوب ومأمول.

مهماً في هذا الصدد، لكن عدم بزوغ ثقافة عربية ليبرالية حديثة وعدم ولادة إنتلجنسيا عربية حديثة ثورية لعبا الدور الأكثر تكؤداً[١٦].

نشوؤها من منطلق قومي وانتشارها الكاسح

العامل الثاني الذي أعطى انتشار الماركسية في فييتنام شكل نهر يهدر لا شكل ساقية تهوّم، شكلَ حركة جماهير واسعة لا شكل حركة عصب ثورية ضيقة، هو نشوؤها من منطلق قومي، هو أنها قدمت نفسها كايديولوجيا خلاص قومي وكأداة نضال. يروي كتاب صادر في هانوي عن سيرة هوشي منه، أن الأخير «ذهب إلى الماركسية ـ اللينينية انطلاقاً من حبه لوطنه». ثم يستشهد الكتاب بكلام العم «هو»: **«بالتدريج خلال النضال، بدراسة الماركسية ـ اللينينية وبالفعل السياسي على حد سواء، توصلت إلى أن الاشتركية والشيوعية وحدهما يمكن أن يحررا من العبودية الشعوب المضطهدة وشغيلة العالم كله»**[١٧]. ويقول أيضاً في مناسبة أخرى ولكن حول الموضوع نفسه: **«لإنقاذ البلد وتحرير الأمة، ليس من طريق سوى طريق الثورة البروليتارية»**[١٨].

هل نحن إزاء ماركسية من طراز جديد؟ إذا شئنا ذلك. إنها ضرب من «ماركسية كولونيالية». بالنسبة إلى أمة تعاني محنة قومية يبقى الخلاص القومي مركز اهتمامها، وكل ما عداه يبقى مرتبطاً به وتابعاً له، وتبقى الماركسية في صيغتها الأصلية بالأحرى حاملة وعياً كونياً ونهاجية علمية إلى الأمم المتأخرة والمضطهَدة، تساعدها على تحرير نفسها من الاضطهاد الأجنبي وتجديد بنائها الاجتماعي والايديولوجي والاقتصادي. ثم، هذه اللينينية، رغم استيعابها لما هو أوروبي حق في الماركسية، ورغم معانقتها للكوني في رؤيتها الاستراتيجية للثورة العالمية، أليست روسية حقة؟ ألم تكن المنشفية المخفقة الامتداد الروسي الأرثوذكسي للماركسية في صيغتها الأوروبية الخالصة؟

في فييتنام، كانت الماركسية الفييتنامية حقة، إلا أنها لم تكن «بلدية» ولا

---

(١٦) في مقالته الشهيرة: «من الأفضل أقل، شرط أن يكون أحسن»، قال لينين: «. . . نحن ميالون عفواً إلى التشرب بهذا الشعور إزاء أولئك الذين يسهبون في الكلام كثيراً جداً وبسهولة فائقة حول «الثقافة البروليتارية»، مثلاً: ولكن حسبنا في البداية أن تكون لنا **ثقافة برجوازية حقيقية**، حسبنا في البداية أن نعرف كيف نستغني عن النماذج الغليظة الفظة جداً من **الثقافات ما قبل البورجوازية**. . .».

(١٧) *Notre président Ho Cri Minh* (Hanoi: Editions en langues étrangères, 1970), p. 85.

(١٨) *Brève histoire du parti des travailleurs du Vietnam, 1930-1970*, p. 80.

«شعبوية» ولا متصالحة مع التقليد، كما تحاول بعض ماركسويات عربية أن تفعل[١٩]. نعم إن «أولاد البلد»، لا الخواجات، هم الذين أدخلوا الماركسية إلى فييتنام، لكن أبناء البلد الذين تخلصوا من العقل البلدي والوعي المحلي (واحتفظوا، بالطبع، بالهوى أو الشغف البلدي) واكتسبوا وعياً كونياً عبر الليبرالية ثم عبر الماركسية. ولأن الماركسية الفييتنامية حملها «أولاد بلد» ذوو وعي كوني، لم تعانِ ما عانته ماركسيات كولونيالية أخرى، ومنها الماركسية العربية، حملها خواجات أو أولاد بلد «تخوَّجوا»، من توتر وحيرة إزاء القومي: تارة تنفصل عنه وتتعالى عليه إلى أممية فارغة، وتارة أخرى تنافقه ـ عندما تنهشها وحشة العزلة ـ لتسقط في المحلية والبلدية والشعبوية والفولكلور الايديولوجي.

هكذا ببساطة تحرك الماركسيون الفييتناميون: لم يعانوا عزلة الخواجات الثوريين ولا سقطوا في «الثوية البلدية». لم يقدموا الماركسية كمذهب «أفضل» من المذاهب الأخرى، بل قدموها كايديولوجيا خلاص قومي وكأداة تحرير وتقدم للأمة الفييتنامية، نفَسها القومي الرسالي هذا، المقترن بالطبع بوعي كوني يسدده ويعقلنه ويضبط خطاه، هو الذي أعطى انتشارها هذا الشكل الاكتساحي وجعلها تصبح محور الحركة القومية الفييتنامية وتوحد القضية القومية بالشيوعية[٢٠]، فتغدو الشيوعية الفييتنامية قومية من طراز جديد، أو بحسب عبارة «جان لاكوتير»، قومية ـ شيوعية.

القومي والطبقي في الماركسية الفييتنامية

ما كان لماركسية **هوشي منه** أن تصبح ايديولوجيا الحركة القومية الفييتنامية لو

---

(١٩) مثالها محاولة عمار أوزغان في كتابه **المعركة الأفضل**، الذي كان رد فعل قاصراً وبلدياً على الطابع الخواجاتي للحركة الشيوعية الجزائرية وعدم تفهمها، في البداية، للثورة الجزائرية التي بدأت في أول تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤.

(٢٠) يقول جان شينو: «. . . منذ العام ١٩٤١، وعلى نحو أتم أكثر فأكثر، نجحت الشيوعية الفييتنامية في أن تجسد الحركة القومية الفييتنامية (. . .). فالحزب الشيوعي الفييتنامي، منذ ربع قرن، هو الذي كان منظم ومحرك اللحظات الثلاث الكبرى في الحياة القومية الفييتنامية: النضال ضد الاحتلال الياباني. الحرب ضد فرنسا بعد إعلان الاستقلال عام ١٩٤٥، المقاومة ضد التدخل الأمريكي في الجنوب بدءاً من العام ١٩٥٤، ومن «التصعيد» منذ عام ١٩٦٥. والواقع الهام هو أن هذا الدور القيادي للحزب الشيوعي على الحركة القومية كان، من حيث الأساس، مقبولاً بلا تردد من قبل الرأي العام الفييتنامي». انظر:

Jean Chesneaux, George Boudarel et Daniel Hémery, dirs., *Tradition et révolution au Vietnam*, avec la collab. de Ngûyen Khac Viên [et al.], Sociologie et tiers-monde; 5 (Paris: Editions Antropos, 1971), p. 217.

أنها خاطبت الأمة، وهي التي تعاني محنة قومية، باسم طبقة. ولو أنها فعلت ما فعلته الماركسية العربية مثلاً وخاطبت الأمة من موقع طبقة، للقيت المصير نفسه الذي لقيته الماركسية العربية: الهامشية. إن أمة تعاني مشكلة تأخر ومشكلة اضطهاد أجنبي يمكن أن تخاطب من موقع قومي فقط. وعندما انتقل القومي في فييتنام من الوعي البلدي إلى الوعي الكوني انفتح الطريق إلى استعادة الكرامة القومية وإلى خروجها من أوضاع التأخر[٢١].

في الايديولوجيا الفييتنامية تحتل مقولة الطبقة مكانها بما هي ايديولوجيا ماركسية، ولولا ذلك لعجزت عن التقاط كلية ظاهرة التبعية وعن الربط بين القومي والاجتماعي، لكن مقولة الطبقة مدرجة في المقولة الأساسية الأوسع، مقولة الكلية، وفي إطار مقولة الكلية هذه، وفي حالة أمة مستعمَرة ومتأخرة كالأمة الفييتنامية، يخدم التحليل الطبقي (وليس الطبقاوي) كوسيلة لإنارة المسألة القومية، لترشيد اتجاهاتها، ولكن لا لشقلبتها واعتبارها نافلة ملحقة بالمسألة الطبقية المحلية أو تظاهرة فرعية من تظاهرات «الصراع الطبقي على الصعيد الدولي». في الماركسية الفييتنامية، التحليل الطبقي يدور بالأحرى حول مكان كل طبقة في عملية إنقاذ الأمة من السيطرة الأجنبية ومن التأخر أكثر مما يدور حول العدالة الاجتماعية.

وخلافاً للماركسية الفييتنامية التي بدأت من منطلق قومي وانتشرت في بيئة أكثروية، والتي شهدت السيرورة الاكتساحية التي تحدثنا عنها، بدأت الماركسية العربية من منطلق طبقي (الأدق: طبقاوي) وانتشرت في بيئة أقلوية (في البداية أقليات غير إسلامية ثم في أقليات غير عربية)[٢٢] وشهدت حصاراً، متفاوت الشدة بين فترة وأخرى وبين قطر وآخر، أعاق انغرازها في متن الأمة، مثقفين وجماهير على حد سواء.

عديدة هي الأسباب التي أعاقت هذا الانغراز، لكن يأتي على رأسها عجز

---

(٢١) من الملاحظ أن الحركات القومية التقليدوية أو التقليدوية الجديدة في العالم الثالث كانت، خلال نضالها ضد السيطرة الإمبريالية، تركز على الاستقلال القومي. الحركة القومية ـ الشيوعية في فييتنام، وكذلك في الصين، كانت تركز على هدفين في آن: الاستقلال + تغيير وتحديث بنيان الأمة؛ وهذا ناجم، من حيث الأساس، عن واقع أن إيديولوجياها عصرية.

(٢٢) عندما أخذت الشيوعية السورية في الامتداد إلى صفوف الأكثرية، أخذت تقترب، كما تجلى في «مشروع البرنامج»، من الهمّ القومي للأمة العربية (وهذا يلقي الضوء على تأثير الايديولوجيا ما قبل الماركسية على الماركسية لدى فريقي الشيوعية السورية على حد سواء)، الأمر الذي أدى إلى انشقاقها، حيث بقيت قواعدها التقليدية وزعامتها التاريخية لاصقة بالخط المهيمن تاريخياً فيها.

ايديولوجيا وافدة من الخارج عن ملامسة جراحات أمة تعاني شقاء قومياً مزدوجاً. في حالة كهذه امتنع الحوار أو صعب، وعندها تضخمت المأساة وتعقدت، كما سنرى بعد قليل.

«القومية» في مفردات كل من الماركسية الفييتنامية والعربية

هنا، وقبل الدخول في الوقائع، من المفيد أن نتأمل مفردات الأدب الماركسي العربي والأدب الماركسي الفييتنامي وأن نعاين بخاصة المغازي والإيحاءات التي تعطى لكلمة «قومية» في كل من الأدبين والسياق الذي توضع فيه وتستخدم:

في المفردات الماركسية الفييتنامية تواجهنا على الفور كلمات: الأمة، القومية، الوعي القومي، الثورة الفييتنامية، مدرجة في سياق يعطيها مغازي إيجابية من جهة، وبوصفها تظاهرة من تظاهرات وجود الأمة الفييتنامية وتعبيرها عن نفسها وتأكيدها لذاتها من جهة أخرى. وعندما يعرِّف الماركسيون الفييتناميون بأمتهم يبرزون بضرب من الاعتزاز والثقة واقع أن الأمة الفييتنامية اكتسبت بصورة مبكرة وعياً قومياً. في حين أن الماركسية العربية تنكر هذا الوعي على الأمة العربية أو تعتبره «وعياً برجوازياً»، إذا اعترفت بوجوده، وترى إليه بوصفه وعياً مشوشاً وطامساً للوعي الطبقي.

في المفردات الماركسية الفييتنامية، تستخدم كلمة «قومية» بمعنى إيجابي وكتعبير عن حركة أمة ومطامحها وتطلعاتها المشروعة. في المفردات الماركسية العربية، يجري قدر الإمكان تجنب كلمة قومية وتعويضها بلا وجه حق، بكلمة «وطنية»، وعندما تستخدم فبمعنى مرذول أو تحقيري بوصفها تعبيراً عن حركة ومطامح وتطلعات طبقة هي الطبقة البرجوازية. المفردات الماركسية الفييتنامية تطلق على النضال ضد الاستعمار هكذا ببساطة ومن دون عقد طبقية اسم «النضال القومي». المفردات الماركسية العربية تطلق على هذا النضال اسم «النضال الوطني». ولأن كلمة «قومية» في القاموس الماركسي الفييتنامي لا تنطوي على معنى سلبي، لذا لا يرمون خصومهم بنعت «القومية» خالصاً، بل يرمونهم بنعت «القومية الإصلاحية» أو «القومية الضيقة».

وفي المفردات الماركسية الفييتنامية، كلمة «أمة» كلمة ذات وزن، ذات كثافة، ذات بعد تاريخي عميق الجذور، لأنها ترمز إلى كيان ووجود مميز وراسخ: من هنا لم تكن الماركسية الفييتنامية ترى إلى التناقض بين الأمة الفييتنامية والاستعمار الفرنسي (ثم الأمريكي) كتناقض ذي طبيعة برجوازية ولا «صراع طبقي على المستوى العالمي»، بل كصراع الأمة الفييتنامية في سبيل تأكيد وجودها وتحقيق تقدمها. في

المفردات الماركسية العربية مقولة الطبقة تجبُّ مقولة الأمة، والأمة غمامة تاريخية صنعتها البرجوازية، مؤلفة من طبقات متراصة، والصراع ضد الاستعمار مسألة ذات طابع برجوازي (بالطبع يتمتع بدعم البروليتاريا). حتى الصراع العربي ـ الإسرائيلي حُوِّل، في منظورات ماركسية عربية مستحدثة، إلى صراع طبقي. أما بالنسبة إلى الوحدة القومية، الوحدة الفييتنامية أو الوحدة العربية، فموقف كل من الماركسيتين ليس مختلفاً فحسب، بل متخالفاً تخالفاً جذرياً.

كيف كسبت الشيوعية الفييتنامية طابعها القومي؟

إذا كان التأطير السياسي لكل من الماركسيتين الفييتنامية والعربية قد جاء، كما هو معروف بمبادرة من الكومنترن وتحت إشرافه، فكيف وسمت، إذاً، الحركة الشيوعية الفييتنامية بهذا الوسم الفييتنامي العميق(٢٣)، في حين أن الوسم العربي على الحركة الشيوعية العربية كان، بصورة عامة، وبصورة متفاوتة بين قطر وآخر وبين فترة وأخرى، باهتا جداً، وبقيت أسيرة كونية سياسية فارغة أُضعفت تارة وأمّحت تارة أخرى هويتها القومية وبعدها القومي.

لنقل، أولاً، وهذا أمر ذو مغزى بليغ على وجهة تطور كل من الحركتين الشيوعيتين العربية والفييتنامية، إن الطابع الفييتنامي للماركسية الفييتنامية لم يكن، كما قال شينو، معطى مباشراً. لقد أراد الكومنترن، بالإضافة إلى الحزب الشيوعي الفرنسي باعتباره مسؤولاً عن الحركات الشيوعية في المستعمرات الفرنسية، للماركسية في فييتنام أن تبقى بلا هوية قومية. غير أن الماركسيين الفييتناميين، بعد،

---

(٢٣) لكن ما أبعد هذا الوسم القومي الفييتنامي عن ضيق الأفق وروح الانغلاق في الايديولوجيا القومية العربية. ما تتوفر عليه الشيوعية الفييتنامية من وعي كوني وروح أممية حقة تجعل هذا الوسم تعبيراً حيماً عن الشقاء القومي للأمة الفييتنامية، وليس هبوطاً إلى الماضوية والبلدية والشوفينية.

والواقع أن مسألة ضيق الأفق تتعلق أولاً وأخيراً بمسألة الوعي: بقدر ما تكون الحركة القومية أحدث وأكثر تقدماً وعقلانية بقدر ما تتخلص من ضيق الأفق والانغلاق وتصبح أقدر على فهم مكان شعبها في العالم وعلى إقامة علاقات متوازنة مع الشعوب الأخرى. وهذا ما تفعله الشيوعية الفييتنامية. هذا أولاً. ثانياً، إن لوسم القومي على الحركة الشيوعية الفييتنامية ليس وليد هلوسات مأخوذة بالماضي بل هو، فقط، حصيلة شعور مأساوي بعار وبلايا الاضطهاد والتأخر اللذين يكتمان أنفاس الأمة الفييتنامية. وعندما يتحدث ماركسي فييتنامي عن الشعب الفييتنامي ذي التاريخ الممتد ٤٠٠٠ سنة، فلكي يستخلص أطروحة تهم المستقبل الفييتنامي: خلال هذا التاريخ الطويل، اكتسبت الأمة الفييتنامية وعياً قومياً مبكراً ونعمت باندماج قومي وراكمت تقاليد نضال ضد الغزاة. أما عندما تتحدث عينة من الإنتلجنسيا المصرية، بما في ذلك ماركسيين (والحالة المصرية هي الحالة العربية القصوى)، عن الماضي فيخال المرء نفسه أمام طقس من طقوس عبادة الأسلاف.

كر وفر مع الكومنترن والحزب الشيوعي الفرنسي ولكن دون القطع معهما، استطاعوا في النهاية أن يعيدوا وسم حركتهم بالميسم الفييتنامي وأن يبعثوا فيها نزوعها القومي. إن الخاصية القومية للشيوعية الفييتنامية قد اكتسبت اكتساباً: ولدت تلقائياً مع ولادة الحركة الشيوعية، ثم انتزعت، ثم، أخيراً، استعيدت ورسخت. كيف؟

خلال فترة بطولها، كانت الحركة الشيوعية تتأرجح بين خيارين: الخيار «الهندي ـ الصيني» والخيار «الفييتنامي». الكومنترن والحزب الشيوعي الفرنسي كانا يدفعان باتجاه الخيار «الهندي ـ الصيني»، باعتبار أن هذا الخيار يندرج في استراتيجية معادية للاستعمار الفرنسي؛ فواقع أن الاستعمار الذي يسيطر على الهند الصينية (فييتنام + لاووس + كمبوديا) هو استعمار واحد يقتضي وحدة التنظيم الذي يواجهه، أي حزباً شيوعياً يمتد إلى بلدان وقوميات (وإن مختلفة) الهند الصينية الثلاث، بصرف النظر عن الواقع القومي. في المقابل كان الماركسيون الفييتناميون يرون في الخيار «الفييتنامي» الخيار الواقعي؛ وذلك لأن الإطار التنظيمي لا يجوز أن يتحدد بدلالة العدو الذي تنبغي محاربته، بل بدلالة ما هو أعمق وأبعد من استراتيجية النضال ضد الاستعمار، بدلالة الحقيقة الواقعية للأمة الفييتنامية وطموحها ليس فقط إلى التحرر من الاستعمار، بل أيضاً إلى تجديد الحياة الفييتنامية وبناء النهضة القومية وصولاً إلى الاشتراكية. هذا الشيء «الأبعد والأعمق» من استراتيجية النضال ضد الاستعمار، أي الشيء المتعلق بوجود الأمة الفييتنامية ومستقبلها، هو الذي يملي إقامة التنظيم الشيوعي على قاعدة قومية.

كيف بدأ الخيار الماركسي الفييتنامي؟!

من الطبيعي أن تحمل الجماعات الماركسية الأولى، وهي التي رأت في الشيوعية رافعة المسألة القومية، وسماً فييتنامياً، لذا فإن التنظيم الذي أسسه هوشي منه عام ١٩٢٥ حمل اسم **«رابطة الشبيبة الثورية الفييتنامية»**. غير أن ضغوط الكومنترن الذي كان يلعب دوراً وازناً في حياة الشيوعية الفييتنامية (مرحلة ١٩٣٠ ـ ١٩٤١)، إما بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة من خلال الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان يرى أن مثل هذه التسمية كـ «انحراف قومي» في الشيوعية الكولونيالية، أدت إلى أن تتخذ اللجنة المركزية للحزب المجتمعة في قوامها الكامل في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٠ (أي بعد ثمانية أشهر من تأسيس الحزب) قراراً بتبديل اسم الحزب إلى **«الحزب الشيوعي الهندي ـ الصيني»**. وهذه المرحلة من «الأممية» في حياة الشيوعية الفييتنامية، أو «المرحلة الهندية ـ الصينية»، شهدت أيضاً ضرباً من إبعاد سياسي لهوشي منه الذي لعب الدور الرئيسي طوال مرحلة ما قبل

تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٠. وطوال فترة ١٩٣٠ ـ ١٩٤١، تولى قيادة الحزب رجال تكونوا في موسكو ودرسوا في الجامعة المعدة لتأهيل الكادرات الثورية للشرق، مثل «توان فو» أول سكرتير عام للحزب، و«لي هونغ فونغ».

في شباط/فبراير ١٩٤١ يعود هوشي منه إلى فييتنام، وفي أيار/مايو من العام نفسه يقرر الاجتماع الموسع الثامن للجنة المركزية استعادة هوية الحزب القومية ويدعو إلى حل المسألة القومية لكل من شعوب الهند الصينية الثلاثة في إطار بلدها وتأليف جبهة مستقلة تناضل في إطار فييتنام فقط، وهي **«رابطة استقلال فييتنام»** (فييت منه)، وينتخب سكرتير عام جديد للحزب هو «تريونغ شينه». ويعبر المناضلون الشيوعيون الفييتناميون عن رأيهم في القرارات الجديدة بالقول إنهم **«وجدوا فيها من جديد معنى الحقيقة الفييتنامية»**.

الماركسية «العربية» والهوية القومية

قبل الحديث عن الظروف والأسباب التي أتاحت للماركسية الفييتنامية أن تستعيد طابعها القومي، من المناسب أن نقول كلمة حول التطور المقابل الذي شهدته الماركسية (أو الماركسيات) العربية.

إذا وضعنا جانباً الحركة الشيوعية في كل من وادي النيل والمغرب العربي الكبير، حيث واجهت ظروفاً مختلفة بعض الشيء، وتأملنا تجربة الحركة الشيوعية في آسيا العربية التي كانت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية، فماذا نجد من مغاير ومشابه لما في التجربة الشيوعية الفييتنامية؟

يمكن القول إن الخط العام للحركة الشيوعية العربية، إزاء المسألة القومية بفرعيها (مسألة الاستقلال ومسألة الوحدة العربية)، كان مغايراً للخط العام للحركة الشيوعية الفييتنامية. وعلى سبيل توضيح هذه المغايرة تقدم الصورة التالية: لو أن «هوشي منه» عربياً قد وجد لما قام سوى حزب شيوعي عربي واحد في المشرق العربي الآسيوي على الأقل (سوريا الطبيعية + العراق)، ولكان برنامجه السياسي ينطوي على رفض مطلق للتجزئة الكولونيالية (وبخاصة الناجمة عن اتفاقية سايكس ـ بيكو) وعلى رفض الوطن القومي اليهودي ورفض تقسم سوريا الكبرى، ولوضع مسألة الاستقلال القومي في صيغة أكثر راديكالية وحسماً ولعبَّأ الفلاحين في سبيل ثورة زراعية راديكالية.

في الماركسية الفييتنامية، برز على الفور، كما رأينا، نزوع قومي ووسم فييتنامي، بحيث إن الحزب الشيوعي الفرنسي (ومن ورائه الكومنترن) حاول، عبثاً،

تصفيتهما بوصفهما «انحرافاً قومياً». في الماركسية العربية، هذا «الانحراف القومي» لم يظهر البتة في الأصل، إذ كانت، لأسباب ذاتية وموضوعية، متكيفة مع واقع التجزئة، كما أن مطلب الاستقلال، في الفترة التي تبلورت خلالها منظوراتها وتحددت مواقعها (حوالى العام ١٩٣٦)، كان يُستأخر إلى حين قيام ثورة اشتراكية في المتروبول، أما الثورة الزراعية فلم تكن واردة لا من قريب ولا من بعيد، وبالتالي، فإن فرضية الثورة كانت مستبعدة مسبقاً، في مستقبل منظور[٢٤].

لماذا تفرز ايديولوجيا واحدة نتائج مختلفة؟!

ايديولوجيا واحدة، بل قل نظرية واحدة، من منبت أوروبي تفد إلى بلدين آسيويين متأخرين فتحدثان سيرورتين مختلفتين إلى حد بعيد. في الأول، فييتنام، تتغلغل فتحدث ثورة تزلزل المجتمع وتمهد لتجديده تجديداً راديكالياً ووضعه في العصر. في الثاني، المشرق العربي، ترتطم وتعجز، حتى الآن، عن إحداث تغيير في المجتمع العربي العتيق، ، بل تتكيف إلى هذا الحد أو ذاك مع الأوضاع القائمة. كيف حدث ذلك؟! ولماذا؟!.

يميل بعض مؤرخي الحركة الشيوعية العربية إلى تفسير منحى تطورها هذا بأسباب ذاتية، أي بأسباب تتعلق بها هي بالذات، ويميل بعض آخر إلى رده إلى أسباب دولية (سياسة الكومنترن والحزب الشيوعي الفرنسي الكولونيالية، ثم سياسة الاتحاد السوفياتي في المرحلة الستالينية).

لا شك في أن ظروفها الذاتية لعبت دوراً مباشراً وحاسماً، ولا شك أيضاً في أن السياق الدولي الذي عاشت وناضلت في إطاره لعب دوراً كبيراً أيضاً، لكن ثمة أسباباً أخرى لعبت دوراً فائق الأهمية وإن غير مباشر وغير منظور. **أولها** يغوص في بطون التاريخ، **ثانيها** يعود إلى الفترة ما قبل الماركسية (أي الفترة التي تقدمت مباشرة الفترة الماركسية ومهدت لها (Prémarxiste)، **ثالثها** الظروف الخاصة التي مرت بها كل من الماركسيتين الفييتنامية والعربية. وإذا أخذنا بالاعتبار واقع أن سياسات الكومنترن والاتحاد السوفياتي كانت واحدة ومارستا التأثير نفسه ودفعتا في الوجهة نفسها كلتا الماركسيتين العربية والفييتنامية، تتبدى أهمية الأسباب والعوامل الأخيرة التي عددنا دورها في توليد وتكريس الطابع القومي في ماركسيته، وفي إمّحائه أو جعله شكلياً في الماركسية الأخرى.

---

(٢٤) Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, pp. 412-427.

إيجابية الاندماج الفييتنامي وسلبية التناثر العربي

١ ـ العامل التاريخي لعب ولا شك لعبة تناقضية على الساحتين الفييتنامية والعربية: في الساحة الأولى لعب باتجاه توليد وتدعيم الطابع القومي للماركسية الفييتنامية. في الساحة الثانية عمل على امّحائه في الماركسية العربية:

إن الاندماج القومي الذي تنعم به الأمة الفييتنامية، رغم كثرة وأهمية الأقليات الأقوامية والدينية وعلى رغم خصوصية ما تسم به الجنوب، قد منحها وعياً قومياً مبكراً، طبع، بالنتيجة، بنيتها السياسية في تظاهراتها الثلاث: التقليدية والقومية والقومية ـ الشيوعية. واللافت في التجربة الفييتنامية هو أن الأخيرة، نظراً لتقدمها وحداثتها، هي التي وهبت فييتنام تنظيماً سياسياً تخطّى «الحرفية الإقليمية» وغطى فييتنام من الشمال إلى الجنوب. إن الاندماج القومي الفييتنامي، والنزوع المكور أو الجاذب الذي يخلقه في البنية السياسية، وواقع أن الماركسية وفدت إلى فييتنام على أكتاف «أولاد بلد»، لعبا معاً لصالح تغلغل الماركسية الاجتياحي في صفوف الأكثرية، أي الفييتناميين، ومن صفوف هذه الأكثرية كانت الماركسية تنداح إلى الأقليات. في حين أن تجربة الماركسية العربية سارت في خط معاكس. قبعت في صفوف الأقليات وعملت للامتداد إلى صفوف الأكثرية.

في المقابل، فإن التناثر القومي (وهو تناثر مثلث: الأقليات غير العربية، الأقليات المسيحية، الأقليات المذهبية الإسلامية)، المقترن بشروط جغرافية غير مؤاتية الذي ابتليت به الأمة العربية، لعب دوراً سلبياً في سيرورة تكوينها وبلورة وتنمية وعيها القومي. والواقع أن هذا التناثر القومي هو الذي جعل الوعي القومي للشعب العربي يتمحور بالأحرى على سيادة الأمة إزاء الخارج وليس سيادتها إزاء الداخل. هذا التناثر الذي ترافق بدخول الماركسية إلى الوطن العربي على أكتاف مثقفين من الأقليات، لعب بالتأكيد لغير صالح إعادة توليد الطابع القومي للماركسية العربية، وهو الطابع الذي عمل الكومنترن منذ البداية تقريباً لـ«تنظيف» الماركسية العربية والفييتنامية على حد سواء منه، ففشل حيث الاندماج ونجح حيث التناثر.

نعم، ما كان للتناثر العربي هذا المفعول لو لم تستقر الماركسية العربية على هذه القاعدة الاجتماعية الأقلوية التي لونت، نظراً لبساطة الثقافة الماركسية في البداية ثم لدوغمائيتها، المنظورات الماركسية العربية وأسبغت عليها هذا المزاج الأقلوي، مزاج وجد في النزعة العمّالوية والأممية الرومنسية المجردة مبرراً، لاشعورياً في غالب الأحيان، لامّحاء الوسم القومي على الماركسية العربية. لا شك في أن في المزاج الأقلوي، إذا كانت الأقلية متقدمة وطليعية ايديولوجياً وثقافياً وغير متأخرة عن

الأكثرية، ينطوي على عنصر ديمقراطي وتجديدي، بيد أن هذا العنصر يمكن أن يلعب ثورياً فقط إذا اندرج في منظورات تعانق كل الأمة، وبخاصة الأكثرية، أما إذا قنّع هذا العنصر التوجس الأقلوي التقليدي إزاء الأكثرية وبرر التنكر لمطامحها القومية والانفصال عنها، فيفقد على الفور سمته الديمقراطية والتجديدية والثورية، ويصبح أداة «حديثة» في خدمة صراعات تقليدية.

النضج الايديولوجي في المرحلة ما قبل الماركسية

٢ ـ العامل الثاني الذي لعب لصالح توليد وتأكيد الطابع القومي للماركسية الفييتنامية يتمثل في عملية الاختمار والإنضاج الايديولوجية والسياسية التي شهدتها المرحلة ما قبل الماركسية التي سميناها المرحلة القومية الحديثة. والواقع أن حداً مناسباً من النضج والتحديث الايديولوجي، لم تشهده الساحة العربية بالطبع، لا يعقلن فقط الماركسية المنتشرة في بيئة ثقافية متأخرة وتقليدية، بل أيضاً يدفع بإطارها التنظيمي إلى أن يشب عن الطوق، وبالتالي، يؤكد طابعه القومي.

أضف إلى ذلك أن اندياحها الواسع والسريع الذي سهّله بالأصل منشؤها القومي، ما لبث أن أصبح عامل تأكيد وترسيخ وسمها الفييتنامي ونزوعها القومي، فبقدر ما يثقل الوزن الشعبي لحركة تنزع إلى الالتصاق بالهم القومي والتعبير عنه، ويتقلص بالنتيجة تأثير مراكز القرار الأممية (هذا الواقع كان أشبه بقانون حكم تطور علاقات الحركات الشيوعية فيما بينها).

ثم إن إمساكها بزعامة حركة الثورة الفييتنامية وتوحيدها المسألتين القومية والشيوعية وعدم وجود حركة قومية منافسة لها (الأمر الذي جعلها بمعزل عن ردود الفعل السلبية والمشاحنات والعداوات التي شهدتها الساحة العربية بين الحركة القومية والحركة الشيوعية)، أتاح ترصين تصرفها القومي وتخليصه من ضيق الأفق، فوضعت المسألة القومية في إطار أممي خدم، عملياً، وكان بمثابة رافعة لها.

موقف الزعامتين التاريخيتين من المسألة القومية

٣ ـ لا شك في أن دور الزعامة التاريخية لكل من الشيوعيتين الفييتنامية والعربية، في تأكيد الطابع القومي للأولى وامّلحائه من الثانية، كان حاسماً[٢٥]. وإذا

(٢٥) في كتابها من لينين إلى ماو، تلاحظ روث فيشر كم هو ضيق نزوع هوشي منه القومي وتقول: «ما أذهلني فيه، في داخل هذه الأممية المجردة والمونوليتية [التي عاش في مناخها]، هو قوميته المتقدة». في=

كان علينا أن نتتبع التأثيرات الماركسية (وهي تأثيرات متخالفة، كما سنرى للتو) في تكوين هاتين الزعامتين التاريخيتين، ينبغي أن نولي القدر نفسه من الاهتمام للتأثيرات ما قبل الماركسية على ماركسيتهما: مثلاً، إن البصمات الكونفوشيوسية ظاهرة للعيان في الأخلاق الثورية للشيوعية الفييتنامية، كذلك فإن البصمات الأقلوية ظاهرة للعيان في مواقف الشيوعية العربية إزاء المسألة القومية والوحدة العربية، مواقف غذتها وبررتها النظرية والممارسة الستالينية حول المسألة القومية والعلاقات الأممية.

وإذا افترضنا، والأمر ليس كذلك في حال، أن التكوين الماركسي لكل من الزعامتين التاريخيتين الفييتنامية والعربية هو وحده الذي صاغ وعيهما وحكم مواقفهما إزاء المسألة القومية، فما هو الفارق بين التأثيرات الماركسية التي تلقتها كل منهما؟!

في بداية الثلاثينيات، في مناخ التقليد الشيوعي للعصر اللينيني، تكونت، ايديولوجياً وسياسياً، الزعامة الفييتنامية. أما الزعامة العربية فقد تكونت في بدايات الأربعينيات، في مناخ التقليد الشيوعي للعصر الستاليني. والواقع أنه مع الانتقال من العصر اللينيني إلى العصر الستاليني لم تتغير فقط النهاجية الماركسية (التي انتقلت من التحليلية إلى التقريرية والتلقينية)، ولم تتغير فقط الممارسة الماركسية (حيث هبطت من الغضب النير إلى الضغينة البوليسية)، بل تغيرت أيضاً الرؤى الثورية وتصور العلاقات الأممية ودورها في الثورة العالمية.

أضف إلى ذلك أن المناخ الايديولوجي والسياسي للعصر اللينيني الذي تكونت

= العشرينيات في باريس والثلاثينيات في موسكو، حيث يفكر بالثورة كونياً وتُقاد أممياً، احتك مع كوسموبوليتيين كبار. بيد أن احتكاكه بهم، تقول فيشر، «لم يضعف قوميته بل أغناها برؤية أرحب» (نقلها جان لاكوتير، **ذكريات عن هوشي منه**، ص ١٨٤ ـ ١٩٢). عكس ذلك تماماً كان المزاج السياسي للزعامة التاريخية الشيوعية العربية، الممثلة بخالد بكداش. فمزاجه إزاء المسألة القومية العربية كان أقلوياً، كما لاحظ مكسيم رودنسون: «. . . ثمة عقبة شكلها في الواقع أصله الكردي. هذا الأمر ليس مأساوياً في حد ذاته. فالمجتمع العربي مجتمع تمثلي جداً. إن كثيراً من الأكراد أو نصف أكرادٍ مستعربين قد لعبوا دوراً سياسياً هاماً، حتى في إطار القومية العربية، ولم يفكر أحد في أن يتخذ من أصلهم مأخذاً عليهم. . . والحال أن كبرياءه الفطرية والرغبة في السلطان لديه تدفعانه، في ظروف تنحل فيها عقد لسانه، إلى أن يبرز كرديته وأن يباهي بـ «آريته» على «الساميين» العرب الذين يحيطون به (. . .) ويحدث له أن ينسى دوره كزعيم عربي». انظر:

Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, p. 420.

إن هذا المزاج الأقلوي يكمن في أساس (ولا نقول إنه أساس) الخط المهيمن تاريخياً في الحركة الشيوعية العربية المتعلق بالمسائل القومية للشعب العربي. بالطبع ثمة عناصر أخرى، نوهنا عنها، تدخل في تركيب هذا الخط.

في إطاره الزعامة التاريخية للشيوعية الفييتنامية، كان مناخ تفاؤل ثوري: لم تكن الثورة مشروعاً ممكناً فقط بل ووشيكاً أيضاً. الشعار الذي أطلقته ثورة تشرين الأول/أكتوبر في بداياتها كان: «ساعدوا الثورة الروسية بصنع ثورات قومية وبروليتارية في آن في بلدانكم». والعلاقات بين الحركات والأحزاب الشيوعية كانت علاقات قائمة على الديمقراطية والمساواة والدعم المتبادل. والقرارات التي يتخذها الكومنترن في مؤتمراته كانت تأتي حصيلة نقاشات وجدالات وتسويات مكشوفة، فضلاً عن أن القرارات كانت ذات طابع توجيهي وغير ملزم[٢٦]. لينين رفيق ذو مهابة ولكنه ليس الآمر ذا العصمة. البلاشفة رفاق أبطال وحصيفون وطليعيون ولكنهم ليسوا أوصياء ولا مستودع الحقيقة.

المناخ الايديولوجي والسياسي للعصر الستاليني الذي تكونت في إطاره الزعامة التاريخية للشيوعية العربية، كان مناخ التشاؤم من احتمالات الثورة وعدم الثقة بالطاقات الثورية للجماهير وطلائعها في خارج الاتحاد السوفياتي. في العصر اللينيني، كانت مساعدة الثورة الروسية تتمثل في صنع ثورات قومية وبروليتارية. في العصر الستاليني، معيار الأممية أصبح الوفاء للدولة السوفياتية والدفاع عن مواقفها حتى التكتيكية (ورفعها إلى مرتبة النظرية وتكييف النظرية وفقاً لها) ورسم السياسات القومية على أساسها. المؤتمر السادس للأممية الشيوعية (١٩٢٨) يكرس دور الاتحاد السوفياتي كمركز للقرار الأممي الذي يصبح إلزامياً.

نتائج النَفَس القومي للشيوعية الفييتنامية

في فيتنام، كانت الحركة الشيوعية مشربة بالفييتنامية ولاصقة بالهمّ القومي.

لنقل، بادئ ذي بدء، إن هذا الوسم الفييتنامي ليس تشبثاً أجوف بالذات القومية ولا انغلاقاً أصالياً على الكونية ولا زهواً ساذجاً بماض لن يعود. إنه شيء آخر تماماً؛ إنه رؤية باردة للمشكلات العينية للواقع الفييتنامي ببعديه التاريخي والعالمي، وهو، في الوقت نفسه، التزام مصيري بتغيير هذا الواقع المتأخر ورفعه إلى مستوى العصر. هذا الوسم الفييتنامي يعني أيضاً أن الحركة الشيوعية الفييتنامية، مع كونية وعيها، جاءت حصيلة التجربة التاريخية للشعب الفييتنامي وحصيلة تجربتها هي، الخاصة، في آن معاً.

(٢٦) Rodinson, Ibid., pp. 468-514.

استراتيجية قومية ذات بُعد أممي

في تناولها للمسألة القومية، كانت الشيوعية العربية تنطلق من استراتيجية عالمية لتصوغ على أساسها أو لتشتق منها استراتيجية فرعية (وأحياناً مجرد تكتيكات) تطبقها في الساحات العربية. حتى الساحات العربية هذه كانت تعامل كساحات متراصفة لا كساحات تشكل أجزاء من كل واحد. . عكس ذلك كانت منظورات الماركسية الفييتنامية التي تنطلق من استراتيجية قومية. ولكن بما أنها تعتبر نفسها، بحق وصدق، فصيلاً من فصائل الثورة العالمية، لذا تعطي الاستراتيجية القومية بعداً أممياً. الفارق بين المنطلقين ليس بسيطاً، كما يتراءى للوهلة الأولى. في عصر الإمبريالية وعالمية الرأسمالية، لا جدال في أن الرؤية الشمولية للقضية القومية تؤدي إلى الأممية، إلا أن العكس ليس صحيحاً. صحيح قول «جوريس» إن تعميق الرؤية القومية يؤدي إلى الأممية، ولكن الأممية المجردة أو الأممية الرومنسية تؤدي إلى العدمية القومية. لذا ليس غريباً أن تكون الحركات الشيوعية التي أنجزت ثورة بقواها الخاصة هي التي كانت أمميتها تشكل البعد الكوني لقوميتها. في الانتقال من الكوني إلى القومي يصعب، من جهة، التقاط خصوصية المسألة القومية أو راهنيتها، ويصعب، من جهة أخرى، تلقي حراراتها وزخمها. في المقابل، فإن الذهاب من القومي إلى الأممي يهب المشروع القومي العقلانية، التوازن وروح الإخاء مع الشعوب الأخرى.

هذا النَفَس القومي في الشيوعية الفييتنامية أنقذها تارة وخفف تارة أخرى من المأزق الذي فرضته الاستراتيجية العالمية للكومنترن على معظم الشيوعيات الكولونيالية، ومنها العربية، بخاصة خلال حقبة استراتيجية طبقة ضد طبقة (١٩٢٨)، ثم الاستراتيجية المعادية للفاشية (من ١٩٣٥ حتى بداية المرحلة الجدانوفية عام ١٩٤٧)، دُفعت خلالها تلك الماركسيات إلى مهادنة العدو القومي (بصورة رئيسية الاستعمارين الفرنسي والإنكليزي)، بل إلى التعاون معه حيث نظرت هذه التكتيكات ورفعت إلى مستوى المبادئ الموجهة والدائمة. خلال هذه الحقبة، وصدوعاً لاستراتيجية الكومنترن، سحبت الحركة الشيوعية الفييتنامية شعار «يسقط الاستعمار الفرنسي»، كما أن الشعارات التي كانت تطرحها كانت تتجنب عرض موقفها بوضوح حول الاستقلال القومي، إلا أن النضالات التي خاضتها والجبهة القومية التي شكلتها (أعطيت اسماً ذا مغزى: «الجبهة الشعبية المعادية للإمبريالية» والتعبئة الجماهيرية الواسعة جداً التي أطلقتها، لم تترك لدى الشعب الفييتنامي أي انطباع حول انزلاقها إلى تعاون مع الاستعمار الفرنسي (لو أن انطباعاً كهذا قد تكوّن لتغيَّر، بالتأكيد، مجرى تطور فييتنام ولفقدت الشيوعية الفييتنامية زعامتها على

الأمة[٢٧]. على العكس، فالنهوض الثوري الذي شهدته هذه الفترة خلق «جيشاً سياسياً جماهيرياً» (بحسب عبارة الفييتناميين)، وجعل هذه الفترة بمثابة فترة إعداد وتحضير بل وتمرين على الثورة التي ستقودها (ثورة آب/أغسطس ١٩٤٥) عندما وضعت الحرب أوزارها.

لولا هذا النَفَس القومي، الفطن، الحصيف، ما كان للشيوعية الفييتنامية أن «تطبق» استراتيجية الكومنترن تلك على هذا النحو. لولاه لوضعت كل جهودها، كما فعلت الماركسية العربية، في دعم المجهود الحربي للحلفاء وانتظرت هزيمة الفاشية في الحرب، يأتي في أعقابها انتصار الثورة البروليتارية في المتروبول الفرنسي الذي ينقلها بدوره إلى المستعمرات، ومنها فييتنام. ما قلناه عن انتظار الثورة في المتروبول ليس استخلاصاً، بل معاينة: إن رسالة شيوعي سيدي بل عباس في الجزائر[٢٨] تقدم عينة عن المناخ الذهني - النفسي لمعظم الماركسيات الكولونيالية في تلك الحقبة. لذا لم يكن جدلاً مجانياً قول الـ «فييت منه»: «إن عملنا التحريري ينبغي أن ننجزه بأنفسنا، ودون انتظار نجاح الثورة البروليتارية في المتروبول ودون أن نتكل فقط على مساعدة مباشرة أياً كانت من الخارج»[٢٩].

---

(٢٧) بل أكثر من ذلك، يقول شينو: «... هذه الحركات القومية فقدت الاعتبار والثقة بسبب تعاونها مع الأجنبي: «حرب فييتنام المستقلة» لم ينم إلا في ظل السلطة اليابانية عام ١٩٤٥؛ «الحزب القومي للشعب الفييتنامي» حاول أن يبعث نفسه من جديد في ١٩٤٥ - ١٩٤٦، لكن فقط في مقطورات جيوش شيانغ كاي شك المقوتة بسبب تصرفاتها اللصوصية؛ «الباوديون» (أو أنصار باو - داي)،/ حوالى العام ١٩٥٠، لم ينوجدوا إلا بمباركة من فرنسا؛ حركة «دييم» مدينة كلياً بوجودها للأمريكيين»، انظر:

Chesneaux, Boudarel et Hémery, dirs., *Tradition et révolution au Vietnam*, p. 218.

(٢٨) تمثل هذه الرسالة، الموجهة من شيوعيي سيدي بل عباس في الجزائر في تموز/يوليو ١٩٢٢ إلى السكرتير العام للحزب الشيوعي الفرنسي، نموذجاً متطرفاً لشيوعية الخواجات. هذا الوصف لا ينطوي على حكم قيمة البتة، بل حكم واقع فقط: إن هؤلاء الأجانب الذين دفعتهم بإخلاص ايديولوجيا أممية وتحررية إلى الوقوف إلى جانب شعوب المستعمرات، يبقون، مهما اقتربوا من الشعوب المضطهَدة، على بعض حيدان عن مشاعرها ورؤاها القومية، مهما أحبوها ودافعوا عنها. نقتطف من الرسالة هذه الفقرة القصيرة: «إن تحرر البروليتاريا من السكان الأصليين في أفريقيا الشمالية لن يكون إلا ثمرة للثورة المتروبولية. وإن خير وسيلة لمساعدة كل حركة تحرر في مستعمرتنا لا تقوم على «التخلي» عن هذه المستعمرة، بل، على العكس، البقاء في هذه المستعمرة، وعلى عاتق الحزب الشيوعي توسيع العمل الدعائي (...) بغية خلق الحالة الفكرية والمرتكزات الاجتماعية التي يمكنها أن تسهل، عندما تنتصر الشيوعية في فرنسا، إقامة الشيوعية في أفريقيا الشمالية». للإطلاع على مقتطفات واقعية من الرسالة، انظر:

Le Marxisme et l'Asie, 1853-1964, textes traduits et présentés par Stuart Schram et Hélène Carrère d'Encausse, collection u. série «Idées politique» (Paris: A. Colin, 1965), pp. 268-270.

(٢٩) انظر: *Brève histoire du parti des travailleurs du Vietnam, 1930-1970*, p. 40.

الخصوصيات الإقليمية والوحدة الفييتنامية

كذلك فإن النَفَس القومي للماركسية الفييتنامية يتجلى في نظرتها إلى/ وموقفها من الأوضاع والخصوصيات الإقليمية في فييتنام، ثم مسألة الوحدة الفييتنامية، وبخاصة بعد العام ١٩٥٤، حيث حاولت الإمبريالية الأمريكية أن تكرس تقسيم الأمة الفييتنامية إلى دولتين، أولاهما شمال خط العرض ١٧، وثانيتهما جنوبه.

رغم الاتساق القومي الذي تنعم به الأمة الفييتنامية، ثمة خصوصيات وأوضاع إقليمية قد لا تكون أقل صلابة ولا أصغر حجماً ولا أبسط تأثيراً من الخصوصيات والأوضاع الإقليمية في الوطن العربي، خصوصيات كانت بدائية وسائل الإنتاج حضنها، ولم تلبث أن وجدت سنداً لها في الجغرافيا والتاريخ، وأخيراً، نمتها وأعطتها بعض صلابة وكثافة التجربة الكولونيالية(٣٠). وتحت ذريعة هذه الخصوصيات والأوضاع الإقليمية جزأ الاستعمار الفرنسي فييتنام إلى ثلاثة أقاليم.

ماذا كان موقف الماركسية الفييتنامية إزاء هذه الأوضاع؟

لو أن الماركسية الفييتنامية اتخذت من نظرية ستالين حول الأمة دليلاً لها لفعلت كما فعلت، بوجه عام، الماركسية العربية: الاعتراف بالتجزئة الكولونيالية والتأكيد على الخصوصيات الإقليمية وإبرازها بوصفها عقبات تقف أمام الوحدة، وفي النهاية إثبات طوباوية المشروع الوحدوي أو تأجيله إلى ما بعد بناء الاشتراكية وإرساء دكتاتورية البروليتاريا.

لم يكن بوسع الماركسيين الفييتناميين مناقشة ستالين، فاكتفوا، وهم ذوو الهوى القومي، بوضعها على الرف ورفضوا، بلا تردد وبحزم، التجزئة الكولونيالية. لم تستطع نظرية ستالين أن تقنعهم، وهم المشرشين في تراب الأمة الفييتنامية، أن أمتهم

---

(٣٠) كتب جان شينو: «إن الشمال والجنوب اللذين كانا يسميان «تونكان» و«كوشين»، واللذين يشكلان القاعدتين الرئيسيتين للشيوعية الفييتنامية، لا يبديان «السحنة» التاريخية نفسها، ولا يوفران للشيوعية التسهيلات نفسها للتطور. الشمال هو إقليم التقليد القومي القديم، هو قلب البلد منذ ألف عام، في حين أن الجنوب لم يُحتل إلا منذ القرن الثامن عشر بواسطة الإعمار الفييتنامي. في الشمال، تسود الملكيات الصغيرة (الميكروفونديا) من النموذج الصيني، في حين أن الجنوب هو بلد الملكيات الواسعة والمزارع الكبيرة. الاقتصاد الحديث تغلغل على نحو أوسع في الجنوب، حيث البرجوازية والطبقة العاملة هامتين نسبياً، في حين أنهما تُعدان أقل في الشمال. هذه الاختلافات تفاقمت أكثر بسبب الوضع الكولونيالي: في الجنوب، الذي كان «مستعمرة» بالمعنى الضيق للكلمة، نظام الصحافة والمشاركة في الانتخابات كان يوفر تسهيلات لعمل الحركات السياسية الحديثة أوفر مما في «المحمية» في الشمال»، انظر:

Chesneaux, Boudarel et Hémery, dirs., *Tradition et révolution au Vietnam*, p. 228.

ليست أمة بل أمم أو أنها أمة «قيد التكون» (كما كتب عدد غير قليل من الماركسيين العرب عن «الأمم» العربية).

من الطبيعي أن تنعكس الخصوصيات والأوضاع الإقليمية على نضال وعمال الحركة الشيوعية الفييتنامية وأن تزرع عقبات أو تثير صعوبات أو تفرض أشكال عمل مرنة متنوعة: أليست جبهة تحرير جنوب فييتنام شكل تنظيم معين، ذا استقلال ما، فرضته عام ١٩٦٠ ظروف المرحلة الأخيرة من حرب التحرير. غير أن الحركة الشيوعية الفييتنامية، بدلاً من أن تتقهقر إلى مواقع إقليمية عندما واجهت الصعوبات، كانت تؤكد وتعزز على الدوام وحدتها وطابعها الوحدوي في آن. غير أنها، هي التي تنبذ كل صور الرومنسية، كانت تتكيف مع الشروط الخاصة للنضال تبعاً للخصوصيات المحلية والإقليمية. لذا فإن وحدة الحركة الشيوعية الفييتنامية التي أصبحت جسراً لوحدة الأمة الفييتنامية، كانت معركة «ربحت» من الجغرافيا والتاريخ (بحسب عبارة «جان شينو»)، ربحت في صروف نضالات وحروب وبواسطة أساليب عمل متعددة الأشكال، استمرت منذ تأسيس الحزب حتى اليوم. وبما أن الحركة الشيوعية الفييتنامية هي الحركة السياسية الفييتنامية الوحيدة التي تخطت المحلية والإقليمية على صعيد التنظيم (الأحزاب القومية كانت أحزاباً ذات طابع محلي أو إقليمي، أي منتشرة في إقليم واحد أو أكثر، ولكن ليس في كل فييتنام)، لذا يمكن الافتراض بأنه لولا هذه الحركة ما كان لوحدة فييتنام أن تقوم. لقد وهبت الأمة الفييتنامية هيكلها العظمي السياسي. وما ذكرناه عن الأحزاب القومية الفييتنامية يقدم صورة عن عجز الحركة القومية عن الوفاء حتى بالأهداف القومية.

المسألة القومية ليست استقلالاً فقط بل وحدة أيضاً

وحدة واستقلال فييتنام: هذا هو الهدف المزدوج الذي ناضلت في سبيله الحركة الشيوعية الفييتنامية. عندما يكون الهدف إعادة بناء الكيان القومي وتجديده، يصبح مطلب الاستقلال القومي جزءاً فحسب من المسألة القومية؛ ومطلب الوحدة، عندما يكون ثمة تجزئة، جزءها الثاني[٣١]. والواقع أن استراتيجية أممية معادية

---

(٣١) مثلت الشيوعية الصينية نزوعاً وحدوياً مشابهاً للنزوع الوحدوي لدى الشيوعية الفييتنامية. لقد كانت القوى المحافظة في الصين ذات نزوع إقليمي ومحلي. القوى الثورية المجددة للمجتمع الصيني أبدت نزوعاً معاكساً: حركة ٤ أيار/مايو كانت حركة ذات نزوع وحدوي (Pan Chinois). والحركة الشيوعية الصينية تابعت هذا التقليد. يقول جان شينو: «هذا الصمود للقوى النابذة أو المبعدة عن المركز، هذا التنوع في الأوضاع السياسية المحلية (الذي عزز التباينات والفوارق الاقتصادية ودعم التقاليد الإقليمية وخصوصياتها) هو أحد سمات هذه المرحلة [منذ العشرينيات وحتى انتصار الثورة الاشتراكية عام ١٩٤٩]. إن إحدى النقاط=

للإمبريالية، شأن الاستراتيجيات التي صاغها الكومنترن، بما هي استراتيجيات متروبولية، أي استراتيجية أمم تعتبر، ضمنياً أو صراحة، الدولة القومية من إنجازات الماضي المعيقة، لم تكن قادرة على معانقة النزوع الوحدوي لدى أمة تعاني شقاء قومياً مزدوجاً (الاستعمار والتجزئة)، ما دامت تركز همها، في معظم الأحوال وفي أحسنها، على مسألة القضاء على السيطرة الاستعمارية بوصفها الدعامة الثانية للرأسماليات المتروبولية. هنا، في هذه المنظورات، نجد بعض جذور النظريات والمواقف الماركسية العربية حول مسائل التجزئة والوحدة العربية.

«فييتنام بلد واحد والشعب الفييتنامي شعب واحد. الأنهار يمكن أن تنضب والجبال يمكن أن تتقوض، لكن هذه الحقيقة ستظل ثابتة لن يعتريها التغيير»: هذه العبارة لم يقلها قومي رومنسي فييتنامي، بل قالها ماركسي فييتنامي هو هوشي منه. وهي لا تحرج معظم الماركسين العرب فحسب، بل تحرج أيضاً قطاعات غير صغيرة من الحركة القومية العربية. أضف إلى ذلك أنها ليست مجرد كلام ينفس عن غضب قومي، كما نرى على الساحة العربية. عند الماركسية الفييتنامية، الكلمة تعبر إما عن فعل أنجز أو عن فعل ينجز. الفييتناميون لا يتعاملون مع البلاغة، وكلمتهم تقاس على قد الواقع:

أ ـ في العام ١٩٤٦، بدا واضحاً أن الاستعمار الفرنسي عازم على تجزئة فييتنام، إذ أعلنت جمهورية سايغون المستقلة ذاتياً في حزيران/يونيو: أن «في سبيل استعادة الوحدة الفييتنامية، كانت الحركة الشيوعية الفييتنامية على استعداد لتقديم تنازلات كبيرة حول الاستقلال القومي ومقابل إعادة توحيد متسارعة للأراضي الفييتنامية، كانت على استعداد للقبول بانتقاصات مؤقتة للسيادة القومية»[٣٢].

ب ـ عندما تبين أن اتفاقية جنيف لعام ١٩٥٤، التي نصت على إجراءات كانت كفيلة بتوحيد فييتنام، قد ديست من قبل الطغم الحاكمة في سايغون ومن قبل الإمبريالية الأمريكية، وأن الطريق أصبح، بالتالي، مسدوداً أمام إعادة توحيد فييتنام[٣٣]، يقرر حزب الشغيلة الفييتنامي، مع صعود مناسب في أعمال المقاومة في

= القوية في جمهورية الصين الشعبية، بدءاً من العام ١٩٤٩، ستكون ظهورها بوصفها **«القوة التي بعثت الوحدة الصينية»**، انظر: *Encyclopedia Universalis*, vol. 4, p. 306.

(٣٢) انظر: Jean Lacouture, *Ho Chi Minh*, politique; 15 (Paris: Seuil, 1967), pp. 126-127.

(٣٣) من المناسب التنويه أن الاتحاد السوفياتي، من موقع التحدي للشعور القومي الفييتنامي، اقترح في بداية ١٩٥٧، قبول فييتنام الشمالية والجنوبية في آن معاً كعضوين في هيئة الأمم المتحدة. إن فييتنام الحصيفة =

الجنوب، إن مهمة تحرير الجنوب هي كبناء الاشتراكية في الشمال. وخلال خمسة عشر عاماً، تخوض الحركة الشيوعية الفييتنامية حرباً وحدوية، كانت بحق «حرب المعبد والدار»، يلقي خلالها الطيران الأمريكي من القنابل على الشمال الفييتنامي أكثر مما ألقي على ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية. وفي وقت كانت الأمة الفييتنامية تقترب من حالة دمار كامل وشامل، كان هوشي منه يلخص الحالة الفكرية ـ النفسية لأمته بالتصريح التالي: «لا شيء أغلى من الاستقلال والحرية».

تنازلات عن بعض السيادة القومية إنقاذاً للوحدة

كيف نفسر قبولاً، ولو مؤقتاً، ببعض استعمار لقاء الحصول على مطلب قومي وحدوي؟ هل نحن إزاء هوى أو شغف قومي؟ إذا شئنا ذلك! لكن الموقف الفييتنامي ليس بهذه البساطة: إن الهوى القومي يغلف فحسب منظورات جدلية للمسألة القومية الفييتنامية. في الماركسية الفييتنامية ثمة ثورة فييتنامية واحدة متكاملة، تبدأ بتصفية السيطرة الاستعمارية وبناء الوحدة القومية، وصولاً إلى بناء الاشتراكية. نعم، إنها تُمرحِل هذه الثورة، لكن تفعل ذلك، وهي التي تملك حساً مرهفاً بالممكن، انطلاقاً من تقديرها لنسب القوى، لا من نظرة تجزيئية إلى مسألة تجديد بنيان الأمة. في منظور كهذا لا تعود المسألة القومية مسألة مضافة من الخارج إلى المسألة الاشتراكية، بل كلتاهما تعتبر جزءاً لا يتجزأ من ثورة واحدة، هي الثورة الفييتنامية. لذا فإن قبول الحركة الشيوعية الفييتنامية بتنازلات أو انتقاصات مؤقتة من السيادة القومية لقاء الحفاظ على وحدة التراب الوطني إنما ينطلق من هذه النظرة غير التجزيئية. فالتجزئة قد تكون، بالنسبة إلى عملية تجديد بنيان الأمة، أسوأ من بعض استعمار، يمكن، في لحظة ملائمة، الارتداد عليه وتصفيته من الجذور.

خلافاً للماركسية الفييتنامية، في الماركسية العربية لا تجد «ثورة عربية»: لا نجدها كوحدة متكاملة ولا كعملية تعانق الوطن العربي ككل. في أحسن الأحوال، نجد حديثاً عن حركة تحرر عربية ثم حديثاً عن مهام ديمقراطية وأخرى اشتراكية. والحديث عن حركة التحرر العربية يبدو وكأنه حديث عن شيء لا يتعلق بصميم الثورة العربية، بل بشيء مجاور لها. كلمة ثورة تدخر للطبقي، أما القومي فهو شيء ما خارجها تارة، وشيء ما يعترضها أو ينقضها تارة أخرى. من هنا تبدو السيرورة

= لم تجعل من هذه الحادثة السلبية نقطة خلاف، غير أنها تابعت سياستها القومية الوحدوية دون أن تعبأ بالموقف السوفياتي. انظر: فيليب ديفيليه، «النضال في سبيل إعادة توحيد فييتنام (١٩٥٤ ـ ١٩٦١)»، في:

Chesneaux, Boudarel et Hémery, dirs., *Tradition et révolution au Vietnam*, pp. 329-355.

الثورية، في المنظورات الماركسية العربية، مؤلفة من حقب تاريخية بكل معنى الكلمة، تفصل بينها أسوار وأسوار وسنون وسنون، فيبخس فيها القومي ويغيم الاشتراكي.

والواقع أن غياب منظور «ثورة عربية» عن الماركسية العربية ليس ناجماً عن توجسها من القومي فحسب، بل أيضاً عن عدم امتلاكها الوعي المناسب بمشكلة التأخر، لأن مثل هذا الوعي، وتمتلكه الماركسية الفييتنامية، يهب كل عمل ثوري بعداً قومياً. فما دام التأخر مشكلة المجتمع قاطبة لا مشكلة طبقة فقط، تصبح الثورة عملية واحدة متكاملة أولاً، وهدفها يصبح نقل المجتمع برمته إلى مستوى العصر ثانياً، لا مجرد إعادة ترتيب الهرم الطبقي للمجتمع، كما في المجتمعات الحديثة. من هنا كان البعد القومي للثورة في البلدان المتأخرة شيئاً من طبيعة الأمور، وطليعية أو تقدمية هذه الطبقة أو تلك من طبقات المجتمعات المتأخرة إنما يحددها مدى انسجامها مع النهضة القومية أو معارضتها لها. ومن هنا أيضاً إيجابية النزوع القومي في ماركسيات البلدان المتأخرة وحتميته (إذا انغرزت في متن الأمة)، إذ لا خوف من انحدارها إلى نزعات قومية برجوازية صغيرة الأفق، وذلك لأن الايديولوجية والنظرية الماركسية العامة تغذي ماركسيات البلدان المتأخرة بوعي كوني يجعل نزوعها القومي يغوص في التربة القومية ويعانق المعاصرة ويتوفر على انفتاح رحب في آن معاً.

التوحيد بين الشيوعية والقومية في فييتنام

هذه الظروف التي ولدت وتكونت في سياقها الحركة الشيوعية الفييتنامية، ثم هذه المنظورات التي رسمتها والأهداف التي ناضلت في سبيلها، مكنتها من أن توحد، بلا تأخير، بين الشيوعية والقومية. إن مجيء الشيوعية إلى فييتنام على أكتاف القومية مكّنها من أن تنغرز وتتقومن، كذلك فإن نهوض القومية وانتصارها على أكتاف الشيوعية مكنها من اكتساب أفق واسع ووعي كوني. هذا الواقع ألغى الحاجة التاريخية لاستمرار وجود تيار قومي، وألغى كذلك فرص تكوّن تيار اشتراكي. وبالفعل، فالتجربة السياسية الفييتنامية شهدت ذبول واندثار التيار القومي، ولم تشهد ولادة تيار اشتراكي، إذ نهضت الحركة الشيوعية الفييتنامية بعبء القومي والاجتماعي في آن.

من المعلوم أن الوطن العربي، وبخاصة المشرق العربي، شهد، منْ هذه الناحية، تجربة مغايرة: جنباً إلى جنب، بتنافس تارة وبتذابح تارة أخرى، عاشت حركات شيوعية وأخرى قومية اشتراكية. لماذا شهد الوطن العربي هذه الظاهرة، ولم تشهدها فييتنام؟

كثيرة هي العوامل التي لعبت لصالح تكوّن تيار قومي اشتراكي في المشرق العربي، غير أن العاملين الرئيسيين اللذين يكمنان في أساسه يتمثلان: **أولاً**، في قصور الحركة الشيوعية العربية إزاء القومي. **ثانياً**، في صلابة وكثافة التقليد على صعيد الايديولوجيا والثقافة. إن التيار القومي الاشتراكي الذي حك الجرح القومي (ولكن لم يبلسمه، بالطبع)، والذي استعار بعض مظاهر الحداثة وألصقها على أرضية التقليد (الاشتراكية التقليدية)، كسب، بسهولة، الرهان من الشيوعية العربية. لكن حتى عندما دخلت القومية الاشتراكية في أزمتها التاريخية، وبخاصة في اختناقة ٥ حزيران/ يونيو وما تلاها، لم تعد الحركة الشيوعية «قطعة الغيار» (كما حدث في فييتنام، في الأربعينيات) التي تحتل مركز الزعامة في حركة الثورة العربية، بل، على العكس، انزلقت إلى تحليلات تبرر الهزيمة أو تطمسها[٣٤].

في فييتنام، كانت الظروف مختلفة تماماً: **أولاً**، إن تقهقهر الثقافة والايديولوجيا التقليديتين أضعف بشدة فرص نشوء حركة قومية اشتراكية ذات أساس تقليدوي، كما حدث في المشرق العربي. **ثانياً**، إن احتمال نشوء حركة اشتراكية ـ ديمقراطية على المثال الغربي لم يكن وارداً، ليس فقط لأن الأخيرة كانت متصالحة وتطورية (في حين أن الحركة القومية الفييتنامية تواجه مهامَّ ثورية وراديكالية)، بل أيضاً وبالأساس لأنها كانت متواطئة في العملية الكولونيالية. **ثالثاً**، إن الشيوعية الفييتنامية استوعبت بحرارة ووعي المسألة القومية، فضلاً عن أنها لم تواجَه بجدار التقليد.

الوسم القومي في أساس الممارسة السياسية المنفتحة

هذا الوسم القومي، الذي وسمت به الحركة الشيوعية الفييتنامية، أثّر، بالطبع، على ممارستها السياسية، على مواقفها إزاء الأحزاب السياسية والطبقات الاجتماعية والعلاقات مع الجماهير الفييتنامية، على المناخ الفكري ـ النفسي لـ **«حزب الشغيلة الفييتنامي»** وعلاقاته الداخلية. كيف؟! وفي أي اتجاه؟!

أول مفاعيل هذا الوسم تمثل في روح الانفتاح التي تميز ممارساتها السياسية. في السياسة ذات المنظورات الطبقية المباشرة والصريحة ثمة ميل قوي إلى هذا الحد أو ذاك، يدفع باتجاه الانعزالية والعصبوية (Sectarisme). والشيوعية الفييتنامية، بما هي حركة تنتمي ايديولوجياً إلى الطبقة العاملة، لم تخلُ من ميل يدفع في هذا الاتجاه،

---

(٣٤) وإلا، ما معنى الاكتفاء بالقول إن عدوان ٥ حزيران/ يونيو مؤامرة إمبريالية، والسكوت عن الأسباب البنيانية، الايديولوجية والسياسية التي أتاحت للمؤامرة أن تنجح؟! لماذا لم تنجح المؤامرة الإمبريالية في فييتنام، وهي أكبر من المؤامرة الإمبريالية ـ الإسرائيلية علينا بألف مرة؟!

وإن تصفية بعض الزعماء التروتسكيين عام ١٩٤٥ (التي اعتذر عنها هوشي منه في ما بعد) وأخطاء الإصلاح الزراعي عام ١٩٥٦ (التي صححت وأدت إلى إقالة السكرتير العام «**تريونغ شينه**») تقدم التظاهرات الرئيسية لهذا الميل.

غير أن تاريخ الشيوعية الفييتنامية يبين أن ذلك الميل لم يكن قوياً، كما أنه لم يكن سوى لحظات في التجربة الشيوعية الفييتنامية، إذ إن روح الانفتاح مثلت الخط المهيمن تاريخياً، وذلك لأن جذورها تمتد إلى الظروف والمؤثرات والعوامل التي حكمت ولادة وتكوّن الحركة الشيوعية في العشرينيات.

عندما يكون الهدف الاستراتيجي هو خلاص الأمة، يصبح استنهاض قواها (عدا شراشر الإمبريالية، بالطبع) شرط هذا الخلاص ورافعته. من هنا فإن استراتيجية الحركة الشيوعية الفييتنامية، على رغم أنها لم تقطع مع التقليد اللينيني حول مسألة دور الحزب ـ الطليعة، كانت على الدوام استراتيجية «الجبهة». وفي هذه الجبهة، لم يكن دور الأحزاب والمنظمات الأخرى دوراً فخرياً أو دور مواجهة، بل كان دوراً فعلياً، وذلك لأن إيلاء تلك الأحزاب والمنظمات غير الشيوعية مهامَّ فعلية لا شكلية ولا مزعومة يشكل، على رغم قوة وجماهيرية «**حزب الشغيلة الفييتنامي**»، عنصراً أساساً في تصور الشيوعيين الفييتناميين لمهام الجبهة ودورها. فما دام للجبهة برنامج واضح يعكس المطامح والأهداف الشعبية، لذا فإن تطبيق هذا البرنامج **والالتزام به هو الأمر الأساسي** وليس الاحتكار السياسي أو الهيمنة الاعتباطية ـ الإدارية للحزب، فكانوا يتجنبون، بالتالي، احتكار مراكز القرار والتوجيه.

ثلاث مرات يُعاد النظر في أشكال التنظيم والعمل السياسي

يلقي الضوء على «استراتيجية الجبهة» هذه الصروف التي مرت على **الحزب الشيوعي الفييتنامي**: لقد أعيد تنظيمه وبناؤه وهيكلَته ثلاث مرات: في العام ١٩٤١ ذاب في جبهة الـ«**فييت منه**» (**الرابطة الثورية لاستقلال فييتنام**) التي كانت ذات برنامج إصلاحي وقومي جداً. في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٥، بعد إعلان «الجمهورية الديمقراطية الفييتنامية»، جرى حل الحزب بصورة رسمية، وكتبت الجريدة الفييتنامية **الجمهورية** تعلل القرار: «**لقد فعلنا ذلك لكي نثبت وحدة الأمة**»، **وكإسهام في «الخلاص القومي»**. في الجنوب، بعد قيام **جمهورية فييتنام الديمقراطية**»، عاشت الحركة الشيوعية الفييتنامية، فترة انقطاع حتى العام ١٩٦٢، حيث أعيد تنظيم حزب ماركسي في المناطق التي حررتها الجبهة تحت اسم «**الحزب الشعبي الثوري**».

هذه الوقائع، ماذا تعني؟ هل تعني أن الحزب في نظر الماركسيين الفييتناميين، مجرد أداة تكتيكية؟ قطعاً لا. فالماركسيون الفييتناميون لينينيون حقاً: من جهة، الحزب أداة ضرورية للتدخل بفاعلية في مجرى الأحداث، وهو، من جهة أخرى، أداة ضرورية للتعبئة والتثقيف في ظروف التأخر التاريخي التي تسحق الشعب الفييتنامي، وبالتالي أداة لاختصار، في حدود الممكن، الزمن. ولكن لأن الأمة تبقى هي الأصل، ولأن تقدمها وتحررها يبقى الهدف، استطاع الماركسيون الفييتناميون تجنب التصور الذي يرى إلى الحزب كـ «صنم»، وتلافوا، بالنتيجة، السقوط في العصبوية، واستطاعوا أن يهبوا عملهم السياسي المرونة والتكيف والتجديد، فضلاً عن الفاعلية والجدوى.

والواقع أن ثمة عناصر أخرى ساعدت الماركسيين الفييتناميين على التوصل إلى هذا التصور المرن والتكيف لفكرة الطليعة الثورية. لعل أهمها: أن الشيوعية الفييتنامية ليست مجرد تنظيم سياسي، بل هي أوسع من ذلك وأكبر: إنها تيار رأي وحركة مثقفين وجماهير شعبية. من هنا لم يكن يساورهم خوف على الأطر التنظيمية التي يمكن، ما دامت الماركسية منغرسة في متن الأمة، استعادتها في اللحظة المناسبة. ولو كانت الشيوعية الفييتنامية تنظيماً غير منغرز في قلب الجماهير لما استطاعت التخلص من الصنمية الحزبية أو العصبوية الحزبية.

النَفَس القومي للشيوعية الفييتنامية والموقف من البرجوازية الوطنية

النَفَس القومي للشيوعية الفييتنامية أثّر على موقفها النظري والعملي من البرجوازية القومية (أو الوطنية). هذا الموقف ليس مجرد تكتيك لـ «الضحك» على هذه البرجوازية واستدرار دعمها للثورة الفييتنامية ثم نبذها وإعادتها إلى موقع العدو. في الماركسية الفييتنامية، شأن الماركسية الصينية، البرجوازية الوطنية ليست فقط عنصراً من العناصر التي يتألف منها الشعب، بل هي أيضاً، وبخاصة في مرحلة «الثورة القومية الديمقراطية الشعبية»، إحدى القوى المحركة للثورة الفييتنامية (البرنامج السياسي لحزب الشغيلة الفييتنامي الذي أقره المؤتمر الثاني لعام ١٩٥١)، ولكن، بالطبع، التي تعمل تحت قيادة الطبقة العاملة. لذا حتى عندما دخلت فييتنام الديمقراطية (الشمالية) مرحلة الثورة الاشتراكية (بموجب قرارات الاجتماع رقم ١٤ للجنة المركزية المنعقد في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٨)، قامت الدولة لا بمصادرة وسائل الإنتاج التي تملكها البرجوازية فحسب بل اشترتها. هذا على الصعيد الاقتصادي. أما على الصعيد السياسي، فقد استمرت الشيوعية الفييتنامية في اعتبار

البرجوازية الوطنية عضواً في **جبهة الوطن الفييتنامي**(٣٥).

لكن ما أبعد هذه المواقف والمنظورات الفييتنامية عن مواقف ومنظورات الحركة الشيوعية العربية. والاختلاف بين المنظورات لا يمكن اختزاله إلى تصنيف لهذه في اليمين ولتلك في اليسار. المسألة بحاجة إلى تدقيق: إن افتقار الشيوعية العربية إلى نَفَس قومي يجعل، بالطبع، منظوراتها، منظورات طبقاوية. ولكنها، وهي التي تُنزل التكتيك منزلة المبدأ تقريباً، والتي تستشعر الضعف تارة أو العزلة تارة أخرى، تتخذ بوجه عام (في ما عدا لحظات محدودة من التطرف اليسراوي بتأثير الجدانوفية والحرب الباردة) مواقع متصالحة تارة وذيلية تارة أخرى إزاء البرجوازية الوطنية(٣٦)، الأمر الذي لم تشهده التجربة الشيوعية الفييتنامية.

القومي والاجتماعي في الماركسية الفييتنامية

هذا الوسم القومي على حركة هي، في المنطلق الايديولوجي، حركة ثورة اجتماعية، لم يكن بلا مضاعفات وبلا إشكاليات. فالتوتر بين القومي والاجتماعي، مهما بلغ الترابط الجدلي بينهما، تظاهرة معروفة ودائمة في التجارب التاريخية للشعوب. وعلى رغم أن الممارسة السياسية للشيوعية الفييتنامية كانت بوجه عام ممارسة ذات ملمح قومي، لكن قبل العام ١٩٤٥ كانت، مراراً، نُهبة بين أولوية القومي أو الاجتماعي.

وعلى رغم أن المستوى المناسب من النضج الذي بلغته الحركة الشيوعية الفييتنامية فتح الطريق لحل هذه الإشكاليات من خلال «الاتحاد» سواء داخل حزب الشغيلة الفييتنامي أو داخل الأمة الفييتنامية، لكن مؤرخي الحركة الشيوعية الفييتنامية ينوهون بميلين أو اتجاهين في هذه الشيوعية «ذات السفحين»(٣٧). بالطبع، وما دمنا في إطار حركة شيوعية ناضجة، لسنا إزاء اتجاهين يمكن أن يوصف أحدهما بالقومي والآخر بالاشتراكي، بل فقط إزاء اتجاهين لا يرفضان لا القومي ولا الاجتماعي، بل فقط يوازنان بينهما ببعض تفاوت وتباين. **أولهما** يؤكد على الصراع الدائر بين الأمة الفييتنامية والإمبريالية الأجنبية. **الثاني** يؤكد على التناقضات الداخلية في المجتمع الفييتنامي، تناقضات، الرئيسي منها أفرزته بنيات النظام الكولونيالي بالذات وعلاقات

---

(٣٥) انظر: *Brève histoire du parti des travailleurs du Vietnam, 1930-1970*, pp. 86-87, 172-173.

(٣٦) لنذكر، على سبيل المثال: ١ ـ سير خالد بكداش في ركاب خالد العظم. ٢ ـ دفاعه عن البرجوازية السورية عند تأميم ١٩٦١ بل وقبله، إلخ...

(٣٧) انظر: بوداريل، بروشيه وهيميري، «تاريخ الشيوعية الفييتنامية وآفاق المصالحة القومية،» في: *Le Monde diplomatique* (mai 1975), pp. 12-13.

التبعية التي تفرضها الإمبريالية على الأمة الفييتنامية. هذا على المستوى النظري. أما على مستوى الجماهير الشعبية، فإن الالتزام إنما يرتكز على هذين التعليلين في آن، دون تغليب أحدهما على الآخر.

كذلك فإن هذا الإلحاح المتفاوت لكل من الاتجاهين على القومي والاجتماعي يمتد أيضاً إلى مسألة أخرى: الاتجاه الذي يؤكد على القومي، والذي يدافع عن ضرب من الاستمرارية مع التقليد الوطني، يدرج التقدمة الماركسية ـ اللينينية في القاع أو الأساس الثقافي الفييتنامي، ويكيف هذه الأداة التحليلية مع الحقيقة الواقعية الخاصة بفييتنام. أما الاتجاه الذي يؤكد على الاجتماعي فيعطي الأولوية لإنجاز قطعية تامة مع الميراث التقليدي وتحديث الفكر والممارسة الثوريين تحديثاً جذرياً.

تأكيد على القومي ولكن لا مصالحة مع التقليد ولا ماضوية

لكن ما أبعد هذا الاتجاه الذي يؤكد على القومي عن الماضوية أو عن المصالحة مع التقليد. والحقيقة أن هاتين المسألتين قد حسمتا فعلياً حتى قبل انتصار الماركسية سياسياً في صفوف الإنتلجنسيا، حسمتا مذ قطعت وانقطعت هذه الانتلجنسيا عن الثقافة التقليدية، المتمثلة أساساً بالثقافة والايديولوجيا الكونفوشيوسية. لذا لا يمكن أن نعثر في صفوف المثقفين الماركسيين الفييتناميين على متصالحين مع التقليد، كما هي الحال بالنسبة إلى نسبة غير صغيرة من المثقفين الماركسيين العرب. وإذا كانت الشيوعية الفييتنامية قد امتصت الجانب الأخلاقي في الكونفوشيوسية، إلا أنها لم تتردد في إدانتها كايديولوجيا كانت تعبيراً عن ركود المجتمع الفييتنامي وعاملاً حاسماً في هذا الركود أيضاً. أضف إلى ذلك أن الماركسية أصبحت بدورها أداة ليس لإرساء عقل ومنهج حديثين فحسب، بل أيضاً أداة لإرساء أخلاق عصرية من طراز جديد، تعبر عن مطامح، وتلبي حاجات، المجتمع الجديد، الحديث والاشتراكي في آن. والواقع أنه إذا كانت الكونفوشيوسية قد حركت الهاجس الأخلاقي لدى قطاع كبير من الماركسيين الفييتناميين، إلا أن الماركسية، بعقلانيتها وحداثتها وجذريتها، وبما هي أداة قطيعة ثورية مع الواقع ونهاجية وطريق لبناء مجتمع جديد، قدمت أكمل صياغة للأخلاق الثورية الجديدة، أخلاق نجد، ولا شك، في قراراتها، بعض القيم الأخلاقية الكونفوشيوسية، ولكنها تتجاوزها نحو أخلاق حديثة لمجتمع حديث، أي أخلاق تحتفظ من الأخلاق البرجوازية الحديثة بما هو أبعد من البرجوازي، وترسيها على مرتكز اشتراكي.

اتجاهان يتعاقبان ويتكاملان

هنا لا بد من تثبيت تظاهرة تعكس، من جملة ما تعكس، مستوى النضج

والعقلانية والديمقراطية الذي بلغته الحركة الشيوعية الفييتنامية: «إن الاتجاهين الموجودين (**الاتجاه الذي يلحّ على القومي ـ الاتجاه الذي يلحّ على الاجتماعي**)، **البعيدين عن أن يتقاتلا أو يصفي أحدهما الآخر، يتعاقبان أحياناً وفي النتيجة يتكاملان. هذه الواقعية على الأرجح مفردة في الحركة الشيوعية العالمية: الحزب الشيوعي الفييتنامي لم يشهد أي تطهير، أية محاكمات كما في الاتحاد السوفياتي والديمقراطيات الشعبية والصين. إن سياسة الاتحاد، «الاتحاد العظيم»، التي دعا إليها بلا كلل هوشي منه، قائمة داخل الحزب. ثمة اتجاهات وثمة آراء تناقضية موجودة بصورة جد مؤكدة، ولكن يلطفها ويهدئها الإحساس بالحقائق الواقعية والتجريبية بالمعنى الحسن للمصطلح، يلطفها ويهدئها إلى درجة يصعب معها في كثير من الأحيان تبينها والتقاطها. التضامن أمر قائم على مستوى الحزب كما على مستوى الأمة»**[٣٨].

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣)

الحركتان القوميتان، الفييتنامية والعربية، ومشكلة الأقليات

أشرنا، في مكان آخر من هذا الكتاب، إلى التوحيد والمركزية اللذين وسما الإدارة الفييتنامية. هذا التوحيد وهذه المركزية لم يحلا مشكلة الأقليات، سواء القومية أو الدينية التي بقيت تبهظ التطور الفييتنامي[١]. الأقليات القومية الجبلية، الشديدة التأخر اقتصادياً وايديولوجياً، مختلفة عن الفييتناميين بلغاتها وتنظيمها الاجتماعي ونشاطها الاقتصادي وثقافتها ودياناتها، كما أنها كانت تعاني اضطهاداً دائماً من قبل الإدارة الفييتنامية (الماندارانات) والتجار الفييتناميين. ولقد كان من الطبيعي أن يعجز المجتمع الفييتنامي عن حل مشكلة الأقليات القومية في ظل ايديولوجياه التقليدية، فكان لا بد من انتظار تطور كاف يحدث ويعلمن ويدمقرط هذه الايديولوجيا لينفتح طريق حلها. من هنا، لم تكن حرب العصابات الفييتنامية، في الفترة الكولونيالية، حرب عصابات جبلية بالأساس، إذ بقيت هذه الأقليات التي استمرت مخثرةً في نمط حياتها التقليدي، على هامش الحركة القومية، بل استطاع الاستعمار، في فترة المقاومة الفييتنامية التقليدية، ١٨٨٥ ـ ١٨٩٥، أن يستخدم بعضها[٢].

(١) فييتنام بلد متعدد الأقوام، يعيش فيها أكثر من ٦٠ قوماً مختلفاً. الفييتناميون، الشعب الأكثري، يؤلفون حوالى ٩٠ بالمئة من مجموع السكان. تبلغ الأقليات الأقوامية حوالى ٤ ملايين نسمة. الأقلية الدينية الكاثوليكية تبلغ حوالى ١,٥ مليون نسمة.

(٢) يقول جان شينو عن دور الأقليات في تلك الفترة ما يلي: «كان لمشكلة الأقليات، بسبب توزعها الجغرافي، نتائج عسكرية أكثر خطورة. إن المنافسة الطويلة جداً التي خلقت تناقضات بين تلك الأقليات والفييتناميين أدت إلى هذه النتيجة: نتيجة تتمثل في أن المقاومة كانت مزنوقة سياسياً في الأمكنة التي كان من الممكن أن تكون مؤاتية لها عسكرياً، أي في الجبال. وينبغي أن نتذكر أن «هام ـ نغي» قد سلم (للجيش الفرنسي) من قبل الأقلية القومية مونغ». انظر:
Jean Chesneaux, *Contribution à l'histoire de la nation vietnamienne*, la culture et l'homme (Paris: Editions Sociales, 1955)p. 143.

مع تقدم الحركة القومية الفييتنامية وتنامي وعيها تغير وتتغير الحال: في حرب المقاومة الأولى، حرب فترة ١٩٤٦ ـ ١٩٥٤، أسهم بعض هذه الأقليات بشكل جد محدود. منذ العام ١٩٥٤ تصعد سيرورة اندماج هذه الأقليات: فييتنام الديمقراطية تشرع بحل المشكلة على أساس ديمقراطي وعلماني، جبهة التحرير في الجنوب تربط تدريجياً هذه الأقلية أو تلك. بعد النصر، من المقدر أن تتابع السيرورة بقوة أشد وأعمق.

القومية الفييتنامية والأقلية الكاثوليكية

لكن، ماذا عن الأقلية الكاثوليكية؟ كيف نشأت وتطورت، وإلى أين انتهت؟

إذا كان نشوء هذه الأقلية، البالغة ١,٥ مليون فييتنامي، يعكس إحدى تظاهرات التوسع الاستعماري الغربي، إلا أن تطورها يعكس التقدم الذي أحرزته الايديولوجيا الفييتنامية والحركة الفييتنامية أولاً، وعمق التلاحم القومي الفييتنامي ثانياً. كذلك فإن المقابلة بين ما استطاعت تلك الحركة القومية إحرازه من نجاح في حل مشكلة الأقليات القومية والدينية، وبين الإخفاق الذي عانته الحركة القومية العربية في مواجهة مشكلة الأقليات القومية والدينية أيضاً، وركود عملية الاندماج القومي في هذا القطر أو تقهقرها هناك، يعكس أيضاً الفارق في تطور كل من القوميتين الفييتنامية والعربية، فارق لن نستطيع ردمه ما لم نعه بوضوح.

يبدأ نشوء الأقلية الكاثوليكية الفييتنامية مع انطلاق النشاط التبشيري المسيحي الغربي الذي ترافق مع تأوّج الرأسمالية الميركانتيلية. في بدايات النصف الثاني من القرن السابع عشر تمارس أولى البعثات نشاطاتها التبشيرية في فييتنام، نشاطات تجد صدى لها في صفوف طبقات مسحوقة، بل وتجد ضرباً من تعاون وانفتاح تحديثيين لدى بعض الشرائح العليا الحاكمة. وعلى رغم أن روما ألحت على الدعوة الدينية فقط والامتناع عن أوروبة أو مغربة البلد، إلا أن أول أسقفين فرنسيين في فييتنام أرسيا، كما قال مؤرخ كاثوليكي فييتنامي، «التقليد الإمبريالي والميركانتيلي للبعثات التبشيرية الفرنسية». هذا التقليد الأخير الذي كانت الكونفوشيوسية تنفر منه، مضافاً إليه شعور الحكومة أن النشاط التبشيري أخذ يقرض البنيان الاجتماعي المتراتب والوحدة القومية، مضافاً إليه أيضاً صعود التهديد الاستعماري المباشر، دفع إلى اضطهاد البعثات التبشيرية ورعيتها، تلا ذلك نداءات للدول الأوروبية لحمايتها، أعقبتها عمليات احتلال فرنسي بدأت أولاها فعلياً في ١٨٥٩. مجريات تذكر بما حدث في المشرق العربي، اللهم إلا أن المسيحية الشرقية موجودة قبل الإسلام، بالطبع.

رغم اعتراضات جزئية ومحدودة، تعاونت البعثات التبشيرية تعاوناً نشيطاً مع جيوش الاحتلال الفرنسي خلال عملية الاحتلال، ويستمر هذا التعاون وثيقاً وكاملاً حتى نهاية القرن التاسع عشر، جارّة معها الأقلية الكاثوليكية الفييتنامية. وفي فترة ١٨٨٥ ـ ١٨٩٥، وهي فترة المقاومة القومية التقليدية الفييتنامية ضد الاستعمار الفرنسي، تلعب الأقلية الكاثوليكية الفييتنامية دوراً مهماً في القضاء على هذه المقاومة[٣].

نزوعات تتبلور وتطورات تلوح

لكن في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تطرأ خلافات (لم تتطور إلى نزاعات بالطبع) بين البعثات التبشيرية والسلطات الكولونيالية في فييتنام، إذ تتجه الأخيرة، مع الرأسمالية الكولونيالية، إلى سياسة مشاركة مع بعض الإطارات البرجوازية والبرجوزاية الصغيرة الفييتنامية تجعلها أكثر مرونة، بينما كانت الأولى ترى في هذه السياسة عقبة أمام عملها التبشيري، أضف إلى ذلك انعكاسات قانون فصل الكنيسة عن الدولة الذي صدر في باريس، ولكن الذي لم ينشر في فييتنام. التعاون يبقى قائماً لكنه يصبح غير موثوق.

في هذه الأثناء كانت سياسة التحديث الكولونيالي، فضلاً عن تأثيرات الحركة القومية الصينية الجديدة، تولد نقيضتها الحديثة، فتبزع أشكال جديدة للحركة القومية الفييتنامية، لم تلبث أن فرضت نفسها بقوة. في أواخر العام ١٩١٩، تنشر رسالة بابوية تنطوي على رؤية صاحية للمشكلة القومية في البلدان المستعمَرة، إذ تدين في الواقع السياسة التي كانت تنتهجها حتى ذلك الحين البعثات التبشيرية في تلك البلدان وتدعو إلى الكف عن تصرفات تجعل الشعوب المستعمَرة تتصور «أن المسيحية ليست سوى دين أمة أجنبية وأن من يصبح مسيحياً يبدو وكأنه يقبل وصاية أو هيمنة دولة أجنبية ويجحد وطنه».

---

(٣) في حديثه عن العقبات التي واجهتها حركة المقاومة الفييتنامية التقليدوية وعوامل إخفاقها، يقول جان شينو: «وأخيراً فإن امتداد حركة المقاومة قد ارتطم بانشقاقات خطيرة وضعت هذه الفئة من الشعب الفييتنامي بمعارضة تلك. ثمة انشقاقان أساسيان: **الأول** انشقاق الكاثوليك، **والثاني** انشقاق الأقليات القومية. إن المساعدة التي أسداها الكاثوليك للجيش الفرنسي منذ وصوله كانت كبيرة. وإن الطوائف المسيحية قد تابعت هذا التعاون بل قوّته بعد العام ١٨٨٥. فبفضل «الكوليين» الذين زودتها بهم القرى الكاثوليكية، أمكن للجيوش الفرنسية أن تلقي القبض على «با ـ دينه» (أحد زعماء المقاومة)... إذاً، رغم عددهم الصغير، الكاثوليك الفييتناميون شكلوا عقبة حاسمة أمام نجاح المقاومة، وذلك لأنهم فكوا عن الجيوش الفرنسية عزلتها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨.

ويتابع الفاتيكان إنضاج استراتيجيته الجديدة؛ «إن الزلزالات التي أحدثتها الحرب الكبرى تتجلى لدى البلدان المستعمَرة في نمو الأفكار الاستقلالية التي ستنتهي إلى الانتصار وانسحاب المستعمِرين. لنعمل منذ اليوم كي لا يبقى مصيرنا مرتبطاً بمصير الأمم الاستعمارية، بل بمصير الأمم المستعمَرة». وينفتح الباب لتكوُّن أكليروس مسيحي فيتنامي.

غير أن البعثات التبشيرية الكاثوليكية الفرنسية لم تتعلم. وتبقى على تعاونها مع الإدارة الكولونيالية. وعندما يلوح تجذر الحركة القومية الفييتنامية بهذا الترابط الذي، مع نمو بروليتاريا صناعية وزراعية (وإن محدودة) في الثلاثينيات، كان يقوى بين النزعة القومية والصراع الطبقي ـ عندما كان ذلك التجذر يلوح كانت تزداد عداء لهذه «النزعة القومية المبلشفة».

القومية الفييتنامية الحديثة تقيم كنيستها القومية

عندما تفجرت الحركة القومية الفييتنامية بكل زخمها عام ١٩٤٥ كانت قد بلغت «سن الرشد»، إذا صح التعبير. لقد تضافرت عوامل عديدة، دولية ومحلية، ثقافية واقتصادية وسياسية، لتعطي هذه الحركة ايديولوجيا عصرية وراديكالية، كانت بحق **«الايديولوجيا القومية الفييتنامية المعاصرة للأحوال العالمية»**. في ظل هذا النضج الذي أصابته، ثم بالتالي في ظل هذا الوزن الساحق الذي اكتسبته بتعبئتها وتنظيمها الجماهير الفييتنامية، اتجهت الكتلة الكاثوليكية، وعلى رأسها الإكليروس، وبلا تردد، إلى المعسكر القومي[٤].

بعد ذلك يوجه الإكليروس الفييتنامي رسالة إلى البابا يطلب مباركته ودعمه لاستقلال «شعبنا الفييتنامي الغالي»، ثم يوجه الأساقفة الفييتاميون نداء إلى «روما وإلى سائر كاثوليك العالم، وبخاصة كاثوليك فرنسا، لكي يدعموا تصميم وطننا العزيز». ويذهب الاندماج إلى أبعد: الكتلة الأساسية الكاثوليكية الفييتنامية تلقي بنفسها بلا

---

(٤) يصف «جان ـ روول كليمانتان» هذا التحول الحماسي على النحو التالي:

«. . . أما الكاثوليك الفييتناميون فقد غمرتهم الحماسة الشعبية المتدفقة آنئذ لا بدافع المحافظة على النفس فقط، بل أساساً بدافع الوطنية: بلغت الحمية القومية درجة لم يعد بإمكان جماعة أو فرد أن يتملص من تأثيرها. فعلوا أكثر من ذلك، فأرادوا، كما قال كاتب كاثوليكي، أن يمحوا حتى ذكريات لوثاتهم القديمة مع المبشرين الفرنسيين: انساقوا إلى مزايدة قومية. وبدون الرجوع إلى القاصد الرسولي، قبل أربعة أساقفة فييتناميين وخامس فرنسي أن يكونوا ناطقين باسم حكومة هوشي منه الثورية التي كانت محرومة من وسائل تخاطب عبرها الرأي العام الدولي». انظر: Jean Chesneaux, Georges Boudarel et Daniel Hémery, dirs., *Tradition et révolution au Vietnam*, avec la collab. de Ngûyen Khac Viên [et al.], Sociologie et tiers-monde; 5 (Paris: Editions Antropos, 1971), p. 122.

تردد في أحضان الـ«فييت منه»، ثم لا تلبث أن تتكون «رابطة الكاثوليك للخلاص القومي»، وينشأ، بالإضافة إليها، «الحزب الديمقراطي» الذي سيشترك في الحكومة الثورية وسيصبح أداة لتجميع الكادرات الثقافية والسياسية للطائفة الكاثوليكية الفييتنامية، دون انغلاق على الكاثوليك. ويتوج ذلك كله بإقامة كنيسة قومية للفييتناميين الكاثوليك. تطور مذهل، قياساً بالتجربة العربية المشرقية، تختلط فيه العجائبية بالحلم.

... ثم تحول مفاجئ في سياسة الفاتيكان وآثاره:

بعد إدانته السياسة الاستعمارية الفرنسية والتي كانت تنقض اتفاقية ٦ آذار/ مارس ١٩٤٦ وتحضر لإعادة احتلال فييتنام، تتحول سياسة الفاتيكان بكيفية حادة وسريعة إلى دعم هذه السياسة، ويشار في صحفه إلى «لعبة الشيوعية الدولية في فييتنام».

ليس مهماً هنا البحث عن أسباب هذا التحول. همنا محدود: ما هو تأثير هذا الموقف على الطائفة الكاثوليكية الفييتنامية؟ إذ إن تحجيم هذا التأثير يعطي فكرة عن مدى التلاحم القومي الفييتنامي من جهة، ووعي الحركة القومية الفييتنامية الحديثة التي أصبحت تحت قيادة ماركسية من جهة أخرى. ويساعدنا بالتالي على أن ندرج مدى تأثير النزوع الاندماجي لدى الفييتناميين الكاثوليك، وبالتحديد وعيهم القومي والوطني، على سياسة الفاتيكان التي أبدت، قبل تحولها الأخير، التفهم والتعاطف مع المطامح القومية المشروعة للشعوب المستعمَرة.

مع عودة «باوداي» إلى العرش، تبلورت رؤية الكنيسة في العام ١٩٤٩ بهدفين: **الأول**، تأليف حزب كاثوليكي ينتزع، عبر مزايدة قومية، علم القومية الفييتنامية من الـ«فييت منه» ويحقق، من خلال دعم أمريكي، المطامح القومية الفييتنامية بإجبار فرنسا على التسليم بها. **الثاني** «فك ارتباط» الطائفة الكاثوليكية الفييتنامية بمعسكر المقاومة بقيادة العم «هو». أنزل حُرم بالشيوعية عام ١٩٤٩، جرى نسخ البرنامج الاجتماعي لحكومة العم «هو»، لكن يبدو أن المسألة كانت محسومة من قبل، وبوجه عام، تنتهي المحاولة إلى فشل[٥]، لكن عدداً كبيراً من

---

(٥) لخص «كليمانتان» النتيجة كما يلي:

«الواقع، يمكننا القول في العام ١٩٥٤ ان العملية الرامية إلى استعادة الجماهير الكاثوليكية الفييتنامية من معسكر المقاومة (فييت منه) قد أخفق. حصيلتها الوحيدة تتمثل في أن الجهاز الاكليروسي أصبح مطعوناً بشدة في نظر حكومة هوشي منه، وأنه ـ أي الجهاز ـ لم يكسب على الأرجح أية حظوة بنظر الكاثوليك الفييتناميين. بل إن عدداً من الكاثوليك تخلوا عن دينهم...»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢.

الكاثوليك الفييتناميين، من المتعاونين مع الإدارة الاستعمارية على الأرجح، يهاجر إلى الجنوب. في الجنوب، بقيت الكاثوليكية الرسمية مع حكم كان يعتمد أكثر فأكثر على الإمبريالية الأمريكية وينعزل أكثر فأكثر عن الجماهير الفييتنامية، بما في ذلك الكتلة الرئيسية الكاثوليكية، إلى أن لفظ أنفاسه في أيار/مايو ١٩٧٥.

التجربة الفييتنامية تدعونا إلى إعادة تفكير في مشكلاتنا القومية

يلمس القارى ولا شك أن إعادة تفكير وتمحيص مشكلات الثورة العربية والتقدم العربي والوحدة العربية، إعادة تفرضها الإخفاقات والقهقرات التي نعاني، هي التي توجه تناولنا للتجربة الفييتنامية ومحاولتنا إجراء ضرب من مقابلة بين حركة الثورة الفييتنامية ونظيرتها العربية، نلتقط من خلالها بعض جوانب القصور أو التأخر في التجربة العربية. التقاط هذا القصور أو التأخر هو، كما نعتقد، شرط تجاوزهما.

في التجربة الفييتنامية، كان لافتاً، بالنسبة إلي، كعربي، ينتسب إلى أمة تعاني قصوراً في اندماجها القومي، ذلك التلاحم القومي الذي يسم الأمة الفييتنامية. قصور كان، هنا، في أساس الكثير من إخفاقاتنا، وتلاحم كان، هناك، في أساس الكثير من انتصاراتهم وتقدماتهم.

الفكر «التقدمي» العربي ومشكلة التناثر العربي

غير أن الفكر العربي «التقدمي» فكر مستريح، بلا إشكاليات ولا هموم، لذا فهو متفائل. وهو متفائل لأنه فكر ايديولوجي، فكراني، يعيش مع نفسه لا مع الحقيقة الواقعية. وإذا كتب عليه أن يواجه الأخيرة إما أن يزورّ عنها أو يختزلها أو يحوّرها. ولكن لأن الواقع مليء بالإشكاليات، يبقى عاجزاً عن حلها أو تذليلها. إنه فكر سهل، يخشى التفاصيل ويبقى حائماً فوق العموميات الفارغة. لذا كان من الطبيعي ألا ينشغل هذا الفكر، بفرعيه القومي والماركسي، بمسألة التناثر العربي ونقص الاندماج القومي للأمة العربية: كلاهما بقي مشغولاً حتى هامته بدور الإمبريالية في «خلق» هذه المشكلة والاستفادة منها. أنا معهما مشغول بدور الإمبريالية، لكن بدورها الفعلي لا المتخيل، لأن واقع التناثر العربي موجود قبلها. لقد كلّبت على هذا الواقع واستخدمته وعززته، إلا أنها لم تخلقه. كذلك، فالتجربة الفييتنامية تعلم أن ننشغل بأشياء أخرى: أن نلتقط «قوة» الإمبريالية وقدرتها على الفعل في ثنايا بُنى المجتمع العربي المفوتة. هذا **أولاً**. **ثانياً**، أن نبحث عن جذور وأسباب التناثر العربي كلها وأن نناضل ضدها هي بالتحديد، عبر تغيير الواقع الموضوعي، لا الاكتفاء برفض رومنسي كلامي لهذا التناثر أو تجاهله.

الفكر القومي العربي ومشكلة التناثر العربي

الفكر القومي العربي الذي لا يزال فكراً تقليدوياً في جوهره (وبالتالي فهو قوماوي وليس القومي)، كان أفقر من أن يستطيع وعي واقعة التناثر العربي، وبالتالي مجابهة مسألة الاندماج القومي العربي. لقد اختزل (وبالتالي سطّح) المسألة القومية إلى مسألة الوحدة العربية واستراح، في حين أن مسألة الوحدة، على رغم أنها التتويج والمآل، تشكل جانباً من جوانب المسألة القومية وتظاهرة من تظاهراتها، وبالتالي فإن مسألة المشروع الوحدوي أو عقبات المشروع الوحدوي (أو بعضها الرئيسي على الأقل) تكمن في واقعة التناثر العربي. وإذا مسّ هذا الأمر، صدفة أو عرضاً، هذه الواقعة، فإنه يمسها متأففاً ثم يمضي مسرعاً: إنه يرى إليها كمسألة طارئه، مصطنعة وسطحية، وبالتالي فإنها ستزول عندما تستيقظ الأمة وتعود إليها روحها «الأصيلة» المهوّمة من علٍ فوق التاريخ. إنه فكر مرتاح ويرفض المشاكل، لذا لا يتساءل:

- كيف هي سطحية، وبعض جذورها (الطائفية، مثلاً) يمتد في بطون التاريخ إلى ما قبل الفتح الإسلامي بالنسبة إلى الأقليات غير الإسلامية، وإلى الانشقاق الإسلامي بالنسبة إلى الأقليات الدينية الإسلامية؟!.

- كيف هي مصطنعة (الإقليمية، مثلاً)، وبعض جذورها يغوص في الجغرافيا العربية (أنماط الأرض العربية والهُوى الرملية المترافقة بالتأخر الاقتصادي العربي)؟!.

- كيف هي طارئة، ونحن نراها تتناسخ وتلد نفسها في ما يشبه عملية «تكرار إنتاج» البنى والايديولوجيات التقليدية والقديمة في لبوس البنى والايديولوجيات «الحديثة، التقدمية والثورية»؟!

- هذا الانحدار إلى ما قبل القومية هنا، أو التخثر في ما قبل القومية هناك، هل كان ممكناً لو أن واقع التناثر القومي العربي كان طارئاً، مصطنعاً وسطحياً؟! أليس من المذهل والمخلّ والمأساوي أن يذكر الجدل والعراك السياسيّان، فضلاً عن الاقتتال، في لبنان ١٩٧٥، مثلاً، مع تغيير في المصطلحات والمفردات التي وفدت إلينا من الغرب، بالجدال والعراك والاقتتال التي حدثت في ستينيات القرن الماضي؟! أي مسافة قطعنا، إذاً، على صعيد الفكر والايديولوجيا، منذ قرن وربع القرن؟!

- ثم كيف تستيقظ «الروح القومية الأصيلة» في حال استمرار واقع التناثر القومي؟ أليس الأصح أن يؤدي تراجع وضمور، ثم تصفية واقع التناثر إلى استيقاظ

الروح، وليس العكس؟ وبالتالي أليس استيقاظ وتفتح الوعي القومي سيرورة وليس «كشفاً» مباغتاً!

هل لنا أن نعجب، إذاً، إذا بقي الفكر القومي العربي عاجزاً عن خدمة الحركة القومية العربية ودون متطلباتها بكثير، بل انتقل بها من إخفاق إلى آخر ومن هزيمة إلى أخرى!!

الماركسيات العربية ومشكلة التناثر العربي

الماركسية، وبالأحرى الماركسيات، العربية الرائجة، ما موقفها من مسألة التناثر القومي العربي؟! هي أيضاً مستريحة، خالية البال، وإذا تذكرتها فلتؤجلها حتى انتصار الاشتراكية التي تحل كل شيء، إذ إن كل انشغال بغير صراع الطبقات قد يربك أو يوقف «المسيرة الظافرة» للاشتراكية. ثم إن الاشتراكية قد جبّت القومية، فلماذا نشغل أنفسنا بمسائل ما قبل قومية[٦]؟ ألا يكفي النضال ضد الإمبريالية؟.

شأن الفكر القومي العربي الذي كان مقلداً لبعض نفاقات الغرب الايديولوجية، على رغم كل هجومه على «الأفكار المستوردة»، الماركسيات «العربية» الرائجة قلدت وتقلد ماركسيات أخرى. ولكن، لأن التقليد لا يمكن إلا أن يبقى تقليداً، أي أن يبقى مسخاً للأصل فحسب، عجزت عن الانغراز في الأرض العربية والفعل في الواقع العربي. من هنا انتقالها من طفولة طويلة إلى شيخوخة مبكرة.

إذا كانت الاشتراكية التي تريد أن تبنيها الماركسيات العربية اشتراكية غير تقليدية، يصبح من المفترض بناؤها على أرضية حديثة، أي أرضية قومية، بل إن احتمالات تقدم حركة اشتراكية حقة من دون هذه الأرضية القومية الحديثة والبنية الثقافية العصرية تكاد تكون معدومة، وهذا يتطلب مواجهة سائر المعضلات التي يتطلبها تحقيق الاندماج القومي: تصفية الطائفية، الإقليمية، التجزئة وتحقيق مبدأ سيادة الأمة في الداخل على نفسها (الديمقراطية) وتحقيق سيادة الأمة إزاء الخارج (الاستقلال).

---

(٦) في تقريره إلى المؤتمر الثاني لعموم روسيا للمنظمات الشيوعية لشعوب الشرق، المنعقد في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٩، طالب لينين شيوعيي الشرق أن يأخذوا بالاعتبار الظروف الخاصة للشعوب الشرقية غير الموجودة في البلدان الأوروبية كي يصبح بإمكانهم تطبيق التعاليم الشيوعية العامة في ظروف «تطرح فيها مهمة النضال لا ضد الرأسمالية، بل ضد **بقايا القرون الوسطى**». الماركسيات العربية تنطلق من أطروحة تعتبر المجتمعات العربية مجتمعات برجوازية، في حين أنها، بالأحرى، مجتمعات ما قبل برجوازية، وبخاصة على الصعيد الايديولوجي.

التاريخ والوعي في التلاحم القومي

كيف استطاعت القومية الفييتنامية، في صيغتها الماركسية، أن تفتح الطريق آنئذ، من جهة، لاستعادة الأقلية الكاثوليكية الفييتنامية، ومن جهة أخرى، للتفاهم مع الأقليات غير الفييتنامية واحتوائها في إطار الدولة الفييتنامية؟ لماذا لم تحرز الحركة القومية العربية (وكذلك الحركات القومية الإقليمية) ولا الماركسيات العربية، تقدماً في طريق تصفية الاندماج القومي وحل مشكلة الأقليات الدينية العربية أو الأقليات القومية غير العربية؟ وبعبارة أصرح: لماذا لم تنتقل بعد، على صعيد التكوّن القومي، من مرحلة ما قبل القومية إلى مرحلة القومية؟

لنقل، بادئ ذي بدء، إننا لا نريد أن ننكر، سواء هنا في وطننا العربي أو هناك في فييتنام، أثر العوامل التاريخية والجغرافية السلبي في الحالة العربية، والإيجابي في الحالة الفييتنامية:

- في الحالة العربية، لعبت عوامل عدة لصالح النزوع التناثري:

١ ـ أنماط الأرض وهُواها الصحراوية المترافقة ببدائية وسائل الإنتاج أتاحت ظروفاً للامركزية في الإدارة (عدا مصر) لعبت لصالح التناثر والإقليمية.

٢ ـ إن تسامح الإسلام إزاء الأديان الأخرى كان ينطوي على انفتاح وفضيلة أخلاقية ولا شك، لكنه، من الناحية القومية، أبقى على تكسر في جسد الأمة موروث من نظام الطوائف الروماني، واستمر الاعتراف به وتكريسه حتى العصر العثماني ثم في الفترة الكولونيالية.

٣ ـ إلى ذلك التكسر، يضاف التكسر الآخر الذي نجم عن الانشقاق الإسلامي الذي تطاول وصولاً إلى العصر العثماني وتعمق واشتد مع صراعات العثمانيين مع الصفويين.

- في الحالة الفييتنامية، لعبت، على العكس، عوامل عدة لصالح النزوع الاندماجي:

١ ـ تواصل الأرض المادي والبشري ومحدوديته (على رغم أنها طويلة نسبياً) لعب لصالح مركزية شديدة في الإدارة شدت وقوّت الاندماج القومي.

٢ ـ وحدة الأرومة الفييتنامية.

٣ ـ الاتساق الايديولوجي الذي وفرته الكونفوشيوسية.

مع اعترافنا بأهمية العوامل الجغرافية والتاريخية التي لعبت في اتجاهين

متعاكسين، إلا أننا نعتقد أن العامل الحاسم، كان دور الفكر والايديولوجيا، وبالتالي، دور الوعي. في فييتنام امتلكت الإنتلجنسيا الفييتنامية فكراً عصرياً وتقدمياً، أما الإنتلجنسيا العربية فبقيت مخندقة في وعي مفوت وتقليدي. وعندما أخذ هذا الفكر يتسرب إلى صفوف الشعب الفييتنامي ليشكل خميرة ايديولوجيا عصرية وتقدمية، انفتح الطريق لحل مشكلة أقوام الأقليات غير الفييتنامية واستعادة الأقليات الدينية الفييتنامية[٧]. والواقع أن ما هو عصري في فييتنام ليس الماركسية الفييتنامية فحسب، بل الحركة القومية الفييتنامية أيضاً التي كانت الأولى استحالتها الأعلى والأنضج.

علمنة السياسة جزء من عملية عقلنة وتحديث المجتمع

هذا يعني أن الشرط الأول والحاسم لحل مشكلة الأقليات هو تحديث الفكر عموماً وتحديث الايديولوجيا القومية والحركة القومية خصوصاً. في الحالة الفييتنامية، وبالنسبة إلى الأقلية الكاثوليكية، كيف؟

عندما وفدت الكاثوليكية إلى فييتنام من الخارج، واخترقت المجتمع التقليدي الفييتنامي ذا الايديولوجيا الكونفوشيوسية، أحدثت تأثيراً تناقضياً: من جهة، أحدثت كسراً في جسد الأمة القومي، إذ فصلت من تكتلك من الفييتناميين عن بقية الأمة الفييتنامية وأعطته شعوراً بأنه مميز وأنه «فييتنامي أبيض»، ومن جهة أخرى، أعطته زرقة تحديثية ما قربته من العصر. يقيناً إن الكاثوليكية الفييتنامية لم تستطع أن تخلق أسطورة (فينيقيا فييتنامية)، لأنها وافدة بلا جذور تاريخية (بعكس المسيحية الشرقية)، ولأن عوامل الجغرافيات خانتها، ولأن الاتساق الفييتنامي القومي التقليدي غير واه، إلا أنها خلقت على كل حال شعوراً بالغربة والممايزة لدى رعيتها، غلب على الشعور القومي التقليدي (من المناسب تسميته بـ«شعور أقوامي»، أي وعي دون/ وما قبل الوعي القومي الحديث ـ انتماء إلى القوم الفييتنامي لا الأمة الفييتنامية)، فدفع بالكاثوليك الفييتناميين إلى صف الاستعمار الفرنسي، في فترة

---

(٧) من الواضح أن الحركة القومية ـ الشيوعية قد استوعبت تجربة الحركة القومية التقليدية الفييتنامية في صراعها ضد الاستعمار الفرنسي ودور الأقليات القومية والدينية في هذا الصراع. منذ نشوئه تقريباً، يتجه الحزب الشيوعي الفييتنامي نحو الأقليات ويؤسس عام ١٩٣٠ أولى خلاياه في «كاو ـ بانغ»، مركز الانطلاقة المقبلة لـ «فييت منه». في العام ١٩٣٥، تبنى مؤتمر الحزب المنعقد في (ماكاو) قراراً مفصلاً جداً بحيث يشكل برنامجاً حقيقياً لتحرير الأقليات القومية لأول مرة في الهند الصينية. انظر:

Le Monde diplomatique (mai 1975), p. 13.

المقاومة الأولى ١٨٨٥ ـ ١٨٩٥، أي فترة القومية التقليدية الفييتنامية.

الحركة القومية الفييتنامية التي سُحق شكلها التقليدي في تلك الفترة، ما لبثت أن ظهرت بأشكال جديدة بدءاً من العام ١٩٠٥. في هذا التحديث السريع العميق، والمذهل بالتالي، الذي تم خلال فترة ثلث قرن امتدت منذ انهيار الحركة القومية الفييتنامية التقليدية حتى نشوء الحزب الشيوعي الفييتنامي عام ١٩٣٠، لعبت عوامل عديدة محلية ودولية. الدولية: نهضة اليابان ونشوء الحركة القومية الحديثة في الصين (حركة ٤ أيار/مايو + الكيومنتانغ + الحزب الشيوعي الصيني). المحلية: انهيار المجتمع والاقتصاد التقليديين بتأثير التحديث الكولونيالي، تراجع الكونفوشيوسية، عقلنة ما للكاثوليكة الفييتنامية وقومنتها تدريجياً. نعم إن الحركة القومية التقليدية التي تذكر بالحركات القومية العربية أو الإقليمية العربية، لم تعدم تأثيراً في هذه الفترة، إلا أنها كانت تتراجع وتصبح هامشية أكثر فأكثر.

هذا التقدم العظيم الذي أصابه المجتمع والفكر الفييتناميان عقلن بالطبع الحركة القومية الفييتنامية، وبالتالي علمنها ودمقرطها: في هذه اللحظة أصبح لحم الكسر الذي أصاب الأمة في أمر اليوم: استعادة الكاثوليك وإقامة علاقة ديمقراطية مع الأقوام غير الفييتنامية داخل إطار الدولة الفييتنامية.

تبقى ملاحظة أخيرة ذات صلة بالتجربة العربية: إن العلمنة (ولا تعني، بالضرورة، تلحيد المجتمع) هي الجانب السياسي في سيرورة عقلنة المجتمع على صعيد الثقافة والفكر والايديولوجيا. أي إن العلمنة تبدأ بالمؤسسات الثقافية والاجتماعية صعوداً إلى المؤسسات السياسية. لذا فالعلمنة على صعيد السياسة فقط هي إما مناورة أو طائفية مضادة، إذ إن العلمنة الحقة الكلية هي إحدى تظاهرات مجتمع يتقدم بعد أن مر بـ «الطاحون الايديولوجية» الحديثة. الطائفية في الايديولوجيا لا تؤدي إلى علمانية في السياسة، والعلمانية ليست اتفاقاً بين المسلمين والمسيحيين، بل هي تجاوز لمسيحيتهم السياسية أو لإسلاميتهم السياسية. هذا الأمر لا يتطلب البتة التخلي عن الإيمان الإسلامي ولا عن الإيمان المسيحي، ولكنه يتطلب بالتأكيد عقلنة الايديولوجيتين المسيحية والإسلامية في الوطن العربي.

(٤)
الوعي التاريخي الفييتنامي والوعي التاريخي العربي(*)

الوعي التاريخي لشعب ما هو صورة أحداث الماضي كما انطبعت في ذاكرته، تفسيره لها وموقفه منها. وبعبارة أخرى: هو المنظور الذي يطلّ من خلاله على الحاضر ويستشرف المستقبل، وبالتالي فإن وعيه هذا يحكم حركته ويحدد خياراته في الحاضر ويدفعها نحو وجهة معينة في المستقبل.

خلال تجربتهما الكولونيالية بخاصة واحتكاكها بالغرب بعامة، تكوّن للشعبين العربي والفييتنامي وعي تاريخي معين. ومن الواضح، سواء من خلال المعاينة أو من خلال تحليل متأن، أن هذين الوعيين كانا مختلفين. هذا الاختلاف يفسر لِمَ كانت نتائج نضالهما مختلفة: انتصار ديان بيان فو هناك (١٩٤٥)، هزيمة فلسطين هنا (١٩٤٨)، انتصار كامل ونهائي هناك (أيار/مايو ١٩٧٥) وهزيمة ثانية هنا (١٩٦٧...). أما الحصيلة العامة: وحدة واندماج قوميّان هناك، تجزئة وتناثر قوميّان متفاقمان هنا. تحديث متنام متسق ذو طابع اشتراكي حق هناك، تقليدوية صريحة ممتزجة ببذخ المجتمع الاستهلاكي الغربي تارة، وتقليدوية جديدة ذات صباغ اشتراكي تارة أخرى هنا.

الضربة التي نزلت بالشعبين متشابهة، بل يمكن القول إن عملية الاغتصاب الكولونيالية كانت أطول زمناً وأشد عمقاً وأمضى اختراقاً على الأرض الفييتنامية منها على الأرض العربية، على رغم أنها تبدو، من زاوية المشكلة الفلسطينية، أكثر مأساوية. لكن إذا كانت التجربة متشابهة، إلا أن الاستخلاصات التي استجرّتها بخاصة إنتلجنسيا كل من الشعبين كانت مختلفة، بل متخالفة. هذا التخالف وسم وحكم سيرورة التطور الفييتنامية والعربية وأعطاهما وجهتين متغايرتين.

(*) بيروت، أيار/مايو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٧٥.

حكم القيمة العربي وحكم الواقع الفييتنامي

تشكل التجربة الكولونيالية لكل من الشعبين، وبخاصة مرحلتها الأولى، المحور الذي يدور حوله وعي كل من إنتلجنسياهما. ردود الفعل الأولى التي نجمت عن الصدمة الكولونيالية كانت متشابهة لدى الشعبين ولا شك: الاندهاش والمقاومة ثم الانثناء على النفس بعد الهزيمة. لكن، بعد مرحلة تفاعل وتخمر غير قصيرة، تدخلت فيها عناصر وعوامل كثيرة، تتفارق مسيرة تطور الوعيين. هنا، في هاتين التجربتين، يتجلى، من خلال التقويم النقدي المقارن لهما، كيف يمكن للايديولوجيات أن تأخذ ديالكتية مستقلة (Autonome) عن البنى التحتية.

إنتلجنسيا هذا شأنها لم تعد بحاجة إلى «مقويات» و«فييتنامينات» ثورية تستقدمها من رؤية ايديولوجية للتاريخ، وذلك لأنها كشفت «سر» هذا الغرب والواقع القومي على حد سواء. ما دام الماضي يملك قيمة تفسيرية فحسب، أي ما دامت «أعمال الحاضر لا تعيد بنية أحداث الماضي»، لذا ليست بحاجة لا لتزيينه ولا لترذيله: إنها فقط بحاجة لأن تراه، بكل برود، كما هو. فبهذا وحده تستطيع أن تستنطقه بصدق لتضعه في خدمة الحاضر. ف «المنشطات» الثورية الحقة للإنتلجنسيا الفييتنامية التي ربطت ممارستها السياسية بالحقيقة التاريخية، جاءتها عن طريق وعيها الكوني أولاً، وارتباطها العميق بالشعب ثانياً، وشعورها الحاد والمأساوي بعار التأخر ثالثاً. ولقد أثبتت الإنتلجنسيا الفييتنامية الحديثة أن الممارسة الثورية الناجعة هي الممارسة العالمة، العارفة، الواعية: الاستعمال الحصيف لسلاح النقد يسبق ويحضر للاستعمال المجدي لنقد السلاح.

النتائج الكارثية لحكم القيمة العربي

لم يكن هذا شأن الإنتلجنسيا العربية، بما في ذلك شرذمتنا «التقدمية» المعزولة، المحاصَرة والتعيسة. لقد بقيت هذه الإنتلجنسيا مخندقة في أحكام قيمة بالنسبة إلى الواقع العربي والغرب على حد سواء، مزورَّة عن كل حكم واقع عليهما. عسف الغرب عطّل نمو وعيها الكوني، فانثنت على نفسها وغاصت في ماض مجيد تطلب منه إعادة اعتبار للحاضر. ولكن لأن أحداث الماضي لا تتكرر، وبخاصة بعد الوحدة التي فرضتها البرجوازية الغربية على العالم، كانت إعادة الاعتبار هذه عملية إيهامية، فبقي سلطان الغرب ساحقاً والهزائم لم تتوقف. هنا يخيم إذعان يائس مصحوب بحنينية حزينة إلى الماضي، يذكر بما أصاب المشايخ الكونفوشيوسيون في فييتنام: ألم نر كيف استطاع الاستعمار، في المشرق العربي الآسيوي، أن يدجن سياسياً بالطبع، شظايا المجتمع التقليدي الذي انهار تحت وطئه؟!

في البداية، كان من الطبيعي أن يسبح وعيهما التاريخي في الايديولوجيا. لكن في حين أن العقلاني كان ينمو وينضج ثم يغلب في الوعي التاريخي للشعب الفييتنامي فيمنحه رؤية مناسبة، أي مطابقة للواقع والحاجات تقدمه، بقي الايديولوجي مهيمناً على الوعي التاريخي للشعب العربي.

في المرحلة الأولى من التجربة، كانت إنتلجنسيا فييتنام عهدئذ، المثقفون ـ المشايخ/ تصدر حكم قيمة لا حكم واقع على كل من الغرب والتظاهرة الكولونيالية والواقع القومي الفييتنامي. مع بزوغ العقلاني في الوعي الفييتنامي، وبقدر نموه، كانت تواجه الحقيقة الواقعية بوهم قلّ إلى أن انقشع: لم تعد تكتفي بالإدانة الأخلاقية للغرب وللتظاهرة الكولونيالية، كما أنها كفّت عن اتخاذ مواقف إعادة اعتبار تنفيسية للواقع الفييتنامي المفوّت، بل ذهبت إلى إصدار حكم واقع فحسب.

الإنتلجنسيا الفييتنامية تلتصق بحكم الواقع

الفارق بين حكم قيمة وحكم واقع ليس بسيطاً والمسافة بينهما ليست قصيرة ولا الانتقال من أولهما إلى الثاني سهلاً: عندما تتخلص إنتلجنسيا كولونيالية من عقدها إزاء التظاهرة الكولونيالية ومن شعورها بالدونية إزاء غرب متفوق وذي سطوة، أي، مثلاً، عندما تكون قادرة، كما فعل «هوشي منه»، على التمييز بين الثورة الفرنسية الكبرى وتراثها الديمقراطي والعقلاني، وبين الاستعمار الفرنسي، أي التمييز بين الطفل وغسيله القذر، تكون فعلاً إنتلجنسيا بلغت سن الرشد من جهة، وامتلكت «سر» هذا الغرب من جهة ثانية، وقررت أن توظف «السر» لصالح شعبها المضطهد من جهة ثالثة[1]. ها هي إنتلجنسيا ملكت رأسها تماماً: لم تكتف

---

(١) الايديولوجيا القومية العربية، منذ مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية بخاصة، التي وجدت صياغة واضحة لمنظوراتها الثقافية في كتابات ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، أدانت بلا تحفظ الثورة الفرنسية ورأت أن بذور التفكير الفرنسي الدخيل على العرب والمشوّه لتفكيرهم، قد سمم النهضة العربية الحديثة منذ ولادتها «بدخوله مصر مع حملة بونابرت»، انظر: **القومية العربية وموقفها من الشيوعية** (دمشق: مطبعة الثبات، ١٩٥١)، ص ٢٨.

كذلك فإن هذه الايديولوجيا، في رفضها للماركسية وإدانتها لها، انطلقت من النظر إليها بوصفها «ذات أصول أوروبية صرفة تمثل نزعة «إنسانية» (الأقواس من المؤلفين) ظهرت في أوروبا في القرن السادس عشر كبعث وتجديد لروح الحضارة الإغريقية ـ اللاتينية وفلسفته العقلية المجردة التي تلخصت في مبادىء الثورة الفرنسية» (ص ٢٧).

بالطبع، لم يكن هذا رأي الجبرتي الذي شهد وأرخ الغزو النابوليوني لمصر، كما أنه ليس رأي الشيخ رفاعة الطهطاوي ولا الشيخ عبد الحميد الزهراوي ولا الدكتور عبد الرحمن الشهبندر، كذلك ليس رأي عبد الناصر (كما تجلى في **الميثاق** على الأقل). لكننا نعتقد أنه كان رأي القطاع الأوسع والأقوى نفوذاً من=

بالتمييز بين حكم واقع وحكم قيمة فحسب، بل أيضاً انطلقت من حكم واقع لتصل إلى حكم قيمة. وحكم القيمة هذا ليس حكم القيمة التقليدية القديم، بل حكم القيمة الحديث الذي يشكل جزءاً من عملية تحديث المجتمع ونابضاً من نوابضها.

إخفاقات جيل الإنتلجنسيا العربية الثالث

لعل الإخفاق الأسوأ الذي ما زلنا نعيش في دوّامته هو إخفاق جيل الإنتلجنسيا العربية الثالث، الجيل الذي أراد أن يشكلّ نقيضة الجيل السابق المهزوم وتجاوزها، الجيل الذي تكوّن في الثلاثينيات وأخذ يصعد في أواخر الأربعينيات وتأوج في الخمسينيات ثم انحدر في الستينيات وسقط نهائياً في السبعينيات. كما أن تجربة استطالات هذا الجيل كانت أشد تأخراً، وبالتالي، أكثر إخفاقاً وعجزاً.

خلافاً للجيل الثاني (الوفد في مصر، الكتلة الوطنية في سوريا، الاستقلال والأهالي في العراق، الخ.) الذي كانت الخيبة الناجمة عن هزيمة الجيل الأول (محمد عبده، عرابي، عبد الله نديم، مصطفى كامل، إلخ.) تدفعه إلى مصالحة ـ تسوية مع الاستعمار تقبل باستقلال ما، والذي تجرع ليبرالية ما (جاءت بها أو فرضتها الكولونيالية) تصالحت سياسياً مع التقليد، والذي جندلته إسرائيل، ذات الستماية ألف نسمة آنذاك، بهزيمة شنعاء عام ١٩٤٨ ـ خلافاً للجيل الثاني ذاك، جاء الجيل الثالث، مستفيداً من سياق دولي مؤاتٍ يتمثل أساساً في بروز المعسكر الاشتراكي كقوة وازنة على المسرح الدولي، ليعبر، على الصعيد السياسي، عن نزوع راديكالي وغير متصالح مع الاستعمار. لكن، لأنه كان محافظاً على الصعد الايديولوجية والثقافية والاجتماعية، كانت قدرته على تحديث بُنى المجتمع العربي، بما في ذلك الاقتصادية، محدودة جداً تارة ومعدومة تارة أخرى، وهذا ما جعل راديكاليته السياسية المستندة إلى بُنى مهترئة ومفوتة، في تصديها للهيمنة الإمبريالية وإسرائيل،

= الإنتلجنسيا العربية. لم يكن هذا شأن الايديولوجيا القومية الفييتنامية، سواء في المرحلة القومية الحديثة أو القومية ـ الشيوعية. إن تأثير الثورة الفرنسية على الإنتلجنسيا الفييتنامية جلي. لقد تحدث «جان لاكوتير» و«ألفريد بورشت» عن تأثير الثورة الفرنسية العميق على «هوشي منه». ورغم المآسي التي أنزلها الاستعمار الفرنسي بفييتنام فإن «هوشي منه» كان يرى إلى باريس بوصفها «المدينة البطلة التي أعلنت مبادىء الحرية والإخاء والمساواة... المدينة التي اكتشفت المثل الخالدة لثورة ١٧٨٩» (هوشي منه). وفي التجربة التاريخية الألمانية، فيما يتعلق بالموقف من ثقافة الغاصب الفرنسي المتقدمة، لم يتخذ هيغل، مثلاً حتى بعد الاحتلال النابوليوني لألمانيا، موقفاً سلبياً من الثورة الفرنسية والثقافة الفرنسية: خلافاً لقطاع واسع من الإنتلجنسيا الألمانية الذي بدرت منه ردود فعل سلبية إزاء الثورة الفرنسية وقيمها، فإن هيغل بقي يرى إلى نابوليون بوصفه «العقل راكباً حصاناً يجول في أوروبا النظام القديم».

تأخذ طابع رومانسية ثورية، كانت تتحول مع تأكد العجز والتآكل، كما تجلى في هزيمة حزيران/يونيو وعقابيلها، إلى تفنيص ثوري (أو منفخة ثورية). ومن طبيعة الأشياء أن يتحول التفنيص الثوري، بعد ارتطامه، إلى استسلام.

في السياسة العربية: إما ثورية رومانسية أو واقعية محافظة

وبالفعل، فالمراقب تظاهرات السياسات العربية في مختلف اتجاهاتها يلاحظ على الفور أن النهج السياسي العربي يتقلب بين بديلين لا ثالث لهما تقريباً: إما ثورية رومانسية أو واقعية محافظة. وكم جهد عبد الناصر لكي يقترب، في المرحلة الأخيرة من حياته، من السياسة الأخيرة، وكم عانى عندما أخذ يمارسها!

على عكس النهج العربي، كان نهج فيتنام الثورية التي بقيت، بوجه عام، بعيدة عن هاتين السياستين ومارست ما يمكن تسميته بالسياسة الواقعية الثورية. إن تراجع الايديولوجي في المنظورات السياسية الفيتنامية وهيمنة الواقعي (المتمركز، بالطبع، على الثوري) هو الذي جعل هوشي منه يوقع، مثلاً، دونما تردد، «بريست ليتوفسك» فيتنامي (عام ١٩٤٦). غير أن هوشي منه هذا هو نفسه الذي هيأ لـ«ديان بيان فو» في ما بعد، وهو الذي ألهم مقاومة أسطورية منتصرة دامت أكثر من عشرة أعوام ضد أعتى قوة عسكرية وتقنية عرفها التاريخ، الإمبريالية الأمريكية. لقد كان النهج الفيتنامي يرفض ولا شك النهج الواقعي اليميني المحافظ في السياسة، غير أنه كان، نظراً للسياق البالغ المأساوية للتجربة الفيتنامية، فضلاً عن نمو العقلاني في الفكر الفيتنامي، البالغ الحساسية إزاء النزعات اليسراوية والمغامرة[٢].

لكن، لماذا، في النهج السياسي العربي، إما ثورية رومانسية أو واقعية محافظة؟!

جذور هذه التظاهرة تكمن، أساساً، في النزوع المحافظ الذي يحكم الرؤية السياسية العربية. للوهلة الأولى، يبدو هذا التفسير الذي يضع نزعتين متناقضتين في كيس واحد منطوياً على مفارقة. هذا صحيح، ولكنها مفارقة ظاهرية: الواقعية المحافظة، البعيدة عن منظورات تدفع إلى تطوير بنيات المجتمع تطويراً يشحذ ويطلق قوى الأمة، تتنكر بالنتيجة للقوى الكامنة أو الممكنة التي للأمة، لذا تتجه دونما عناد

---

(٢) هذا ما يؤكده جان لاكوتير وتنوّه به الكتب التعليمية الصادرة في هانوي. مثلاً: «إن حزبنا لم يكف عن النضال ضد الاتجاهات... المغامرة للبرجوازية الصغيرة، وضد الأطروحات «اليسراوية» للتروتسكية في الحركة العمالية، وضد الاتجاهات اليمينية واليسارية داخل الحزب في كل مرحلة». انظر:

Brève histoire du parti des travailleurs du Vietnam, 1930-1970 (Hanoi: Editions en langues étrangères, 1970), p. 150.

إلى الخنوع والمصالحة. في المقابل، فإن الثورية الرومانسية، الموسومة على الدوام بتضخم الشعوري والايديولوجي اللذين يدفعان إلى التنكر للحقائق الواقعية وموازين القوى، والمحافظة بالطبع على الصعيدين الثقافي والاجتماعي، والعاجزة بالتالي عن تطوير وتحديث جديين لبنى المجتمع العربي، تجد نفسها عاجزة في النهاية عن الفعل السياسي، ووسائلها قاصرة عن طموحاتها، فتقع، إثر سلسلة من الإخفاقات، في نزوع يائس واستسلامي ومحافظ سياسياً. وهكذا يلتقي «النقيضان»، في خاتمة المطاف.

الانتقال من تقليدوية إلى تقليدوية جديدة

هذا الجيل الثالث الذي سنح له مناخ دولي مؤات، والذي جفل من ليبرالية تطورية ومتصالحة سياسياً، والذي لم تشف غليله غربنة سطحية تغطي خواءه ثقافياً (أحد أفضل نماذجها: طه حسين في مرحلته الأولى)، والذي جرحته محاولات الامتهان الإمبريالية الجديدة ـ هذا الجيل لم يتقدم، لأسباب عديدة، خطوة إلى أمام، كما حدث في فييتنام، بل، على العكس تراجع خطوة إلى وراء، نحو نزعة تقليدوية جديدة.

هذه التقليدوية الجديدة التي شكّلت المتاع الايديولوجي للحركة القومية العربية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كانت ذات طابع خلاسي: وليدة زواج بين التقليدوية وبين تأثيرات تيارات فكرية غربية تنتمي إما إلى العالم القديم (عالم ما قبل الثورة الفرنسية) أو إلى رواسب العالم القديم المكومة على هامش العالم الحديث، ولا تعدم، أحياناً، تأثيرات آخر صيحات الفكر الغربي البعيدة عن الإشكاليات العربية.

هذه التقليدوية الجديدة هي التي صاغت الوعي التاريخي العربي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. فلنتفحص بعضاً من تظاهرات أو رؤى هذا الوعي (التي تكمن في أساس الركود العربي والإخفاقات والهزائم العربية) ونقارنها بتظاهرات الوعي التاريخي الفييتنامي.

كيف انعكست تجربة الحركة القومية الفييتنامية التقليدية في الوعي الفييتنامي؟!

العرض والتحليل اللذان قدمناهما عن المجتمع الفييتنامي التقليدي والحركة القومية التقليدية الفييتنامية يتفق والوعي التاريخي للإنتلجنسيا الفييتنامية الحديثة، الذي وسم بالتواضع والالتصاق بالحقيقة الواقعية التاريخية. خطوط القوة في هذا الوعي هي، كما جاء في كتابات النظرية التعليمية الصادرة عن هانوي، التالية:

أ ـ لقد عانت الحركة القومية التقليدية الفييتنامية إخفاقات تطاولت عشرات السنين خلالها «**أصبح بلدنا مستعمرة وشعبنا شعب عبيد بلا وطن، تسحقنا أحذية عدو كاسر، وكانت الحال على درجة من السواد بحيث بدت بلا مخرج**» (**هوشي منه**).

ب ـ لقد فشلت هذه الحركة لتأخرها، تأخراً تجلى في الدرب الايديولوجي المسدود الذي وجدت نفسها فيه، فلم تستطع صياغة خط ثوري مناسب للحقبة التاريخية العالمية التي تعيش فيها.

في المقابل، ما هي خطوط القوة في الوعي التاريخي العربي؟ كيف ينظر، في مصر، إلى حركة الأزهر ضد الاحتلال الفرنسي وإلى حركة عرابي وعبد الله نديم ومحمد عبده ومصطفى كامل؟ كيف ننظر، في العراق، إلى ثورة العام ١٩٢٠؟ كيف ينظر، في سوريا، إلى يوسف العظمة وثورة العام ١٩٢٥؟ كيف ننظر، في المشرق، إلى ثورة ١٩١٦ التي قادها الهاشميون وانخرط فيها معظم الرعيل الأول من الحركة القومية العربية؟ وبكلمة: كيف ننظر إلى الحركة القومية التقليدية التي بدأت مع الصدمة الأوروبية وامتدت حتى الحرب العالمية الثانية؟

بادئ ذي بدء، من المناسب تثبيت هذا التنويه: من الصعب علينا، نحن أبناء الشعوب المغلوبة الذين نتابع معركة أجيال سبقتنا أو ننفصل وجدانياً عنها. وهذا حال **هوشي منه** بالطبع. لكنّ **هوشي منه**، ذا الوعي التاريخي المناسب الذي يحافظ على صلة وجدانية بـ«عرابي» ما فييتنامي باعتباره وطنياً مخلصاً، هو نفسه الذي يصدر حكماً نقدياً صارماً، سياسياً وايديولوجياً، على ذلك الـ«عرابي» الفييتنامي باعتباره ذا وعي متأخر، لم يستطع أن يصمد ساعة أمام الغزو الاستعماري، فانهار بنقرة.

لننتقل إلى الساحة العربية: كالعادة الوعي التاريخي العربي يسبح في الايديولوجيا عندما يقوّم الحركة القومية التقليدية، سواء الإقليمية أو المحلية: إعجاب وجداني وشعوري، حكم قيمة خالص، عجز عن تقديم تقويم نقدي أو حكم واقع. المذهل أن يتشاطر، إجمالاً، هذه النظرة التقليدوية التقليديون الجدد وديمقراطيون متنورون (مثل سلامة موسى ولويس عوض) وماركسيون (مثل شهدي عطية)[٣]، الأمر الذي يكشف ليس فقط التأخر المأساوي للإنتلجنسيا العربية

---

(٣) انظر: لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث**، ٢ج، ط ٣ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩)، ج١، ص ٧٤، ٨٤ و٩٣؛ سلامة موسى، **تربية سلامة موسى** (القاهرة: دار سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص ٢٣٦، شهدي عطية الشافعي، **تطور الحركة الوطنية المصرية: ١٨٨٢ ـ ١٩٥٦** (القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٥٧)، ص ٥ ـ ١١، و١٥ ـ ٥٤.

للاطلاع على رؤية الإنتلجنسيا السورية للتاريخ، انظر: **كيف نكتب تاريخنا القومي؟**، كتب قومية؛ ٩ =

عموماً، بل أيضاً وعيها الزائف لمشكلات الحاضر: الوعي الزائف للماضي ينعكس على وعينا للحاضر فيزيّفه.

الأفغانية واللينينية وزاوية إدانتهما للاستعمار

الحق، أن كلا الرجلين، جمال الدين الأفغاني وفلاديمير إيليتش لينين، كان عدواً لدوداً، لا يكلّ، لا يساوم ولا يلين، للاستعمار. لكن كان لكل منهما زاويته الخاصة التي يتناول من خلالها المسألة، كما كان لكل منهما آفاقه الخاصة التي يستلهمها في تحديد مواقفه منها. ومن الواضح أن هذا الاختلاف في مبررات ومنطلقات إدانتهما للاستعمار إنما ينبع من نظرتهما، المتخالفة تخالفاً لا مصالحة فيه، إلى الغرب. لذا فتحليل التظاهرة الاستعمارية يبقى ناقصاً إذا لم نصله بالموقف من الغرب الذي أفرز هذه التظاهرة.

الأفغاني يرفض الغرب بعمومه، يرفض ثقافته وحضارته وقيمه، قَبْل سياسته (الاستعمارية)، وهو يرفض الغرب البرجوازي قبل الغرب الاشتراكي. وعلى رغم تغييرات ما أصابت مواقفه وأفكاره، إلا أنه حافظ على الدوام على الهدف نفسه: استخدام الثقافة التقليدية والتعليلات الدينية الإسلامية لبناء سد يمنع تغلغل تأثيرات الغرب، السياسية والثقافية والاقتصادية على السواء، إلى نمط الحياة التقليدي الإسلامي. من هنا كانت الأفغانية التي واجهت سلطان الغرب القاهر، مترعة بنزعة كره الأجنبي، انعزالوية، انثنائوية، طاردوية (Exclusivisme). بكلمة: باسم الماضي أدان الأفغاني الاستعمار.

أما لينين الذي لا يقل عناداً عن الأفغاني في عدائه للاستعمار، فنتاج غربي أصيل، في مناهجه، قيمه ونزوعاته. إنه وليد الغرب، العقلاني، الدنيوي، البروميثيوسي، ذي الإحساس بالتاريخ. وإذا كان قد انتقد الغرب البرجوازي ودعا إلى تجاوزه، فلكي يصل إلى غرب اشتراكي (هنا، يبقى التشديد على كلمة: غرب) لا إلى شيء آخر. كذلك إذا كان قد انتقد الاستعمار، فلكي يدعو إلى بشرية متضامنة

= (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٦). يحوي الكتاب وجهات نظر ١٦ مثقفاً سورياً يمثلون، بلا شك، الآراء السائدة في صفوف الإنتلجنسيا السورية. كنت واحداً من المسهمين في الكتاب. مَن يقرأ الكتاب يدرك على الفور كيف كان صوتي بين هؤلاء التقليدويين أو التقليدويين الجدد، يتيماً و«هرطوقياً». يمكن أن نصل إلى مقارنة للرؤيتين العربية والفييتنامية إذا قرأنا أيضاً كتاب **فييتنام التقليدية** الذي صاغه «نغوين كاك فين» استناداً إلى أبحاث «مؤسسة الدراسات التاريخية» في هانوي.

متساوية الحقوق تتمثل الإنجاز البرجوازي الغربي وتتجاوزه نحو كونية اشتراكية تسهم فيها كل شعوب البسيطة. إذاً، فاللينينية ليست رفضاً للغرب، بل لحظة من لحظاته، هذا الغرب المحدد الذي بزغ في عصر النهضة وتابع نموه وتطوره مع عصر الأنوار والثورة الفرنسية والمجتمع الصناعي والحركة الاشتراكية. وعندما كان لينين يتحدث عن استيقاظ آسيا، فقد كان يعني «استيقاظ الروح الأوروبية لدى الآسيويين» وانخراط آسيا في «الطريق الأوروبي»، إذ إن إشكالية تأورب العالم كانت شبه محلولة، في الأدب الماركسي، منذ «البيان الشيوعي»(٤). وبكلمة: باسم المستقبل أدان لينين الاستعمار.

كيف يرى الوعيان العربي والفييتنامي إلى تجربتهما الكولونيالية؟

من الواضح أن هذا الحكم القيمي الشعوري على الحركة القومية التقليدية إنما ينبع من النزوع المحافظ المهيمن لدى الإنتلجنسيا العربية من جهة، ومن محاولة إعادة اعتبار، إيهامية بالطبع، للذات القومية التي امتهنها الاستعمار من جهة ثانية. من هنا، فالوعي التاريخي العربي (وهذا واضح في «الميثاق» الناصري) يخشى، على عكس الوعي التاريخي الفييتنامي، الاعتراف بالهزيمة، فيضفي طابعاً ظافرياً انتصارياً على حركة المقاومة العربية للاستعمار، على رغم الهزيمة السهلة والطويلة التي منيت بها، هزيمة تجد أشنع وأذل تظاهراتها في الصراع العربي ـ الإسرائيلي. وإذا صدف وجرى اعتراف ما جانبي وخجول بهزيمة ما، فلا يهوّن جداً من شأنها فحسب، بل تصور (على رغم أن عمرها، مثلاً، على الساحة الفلسطينية أكثر من نصف قرن، وعلى الساحة المصرية حوالى قرن) وكأنها صدفة عاثرة أو زلة قدر سيىء، لا جزاء القعود الطويل للمجتمع العربي.

---

(٤) انظر ما ورد في الفقرة الأولى من «بيان الحزب الشيوعي» عن دور البرجوازية الغربية في تحويل العالم، في مقالة «الديمقراطية والشعبية في الصين» (١٩١٢). بعد أن يدين لينين البرجوازية الغربية بالتعفن ويثمن، من خلال تحليل أفكار «صن يات ـ صن»، البرجوازية الآسيوية «التي ما تزال قادرة على إنجاز عمل تاريخي تقدمي»، ـ بعد ذلك يتساءل لينين ويجيب: «هل يعني ذلك أن الغرب المادي قد تعفن وأن النور لا يسطع إلا من الشرق الصوفي المتدين؟ كلا. إن ذلك يعني العكس تماماً، يعني أن الشرق قد سار نهائياً في طريق الغرب، وأن مئات الملايين من الناس أخذوا الآن يشاركون في النضال في سبيل المثل التي توصل إليها الغرب. إن البرجوازية الغربية في حالة انحطاط، إنها تواجه حفار قبرها: البروليتاريا. أما في آسيا، فعلى العكس من ذلك، ما زالت هناك برجوازية قادرة على دعم ديمقراطية صادقة، مكافحة ومنسجمة، مؤهلة لتكون رفيقاً جديراً بكبار المفكرين والقادة الفرنسيين الذين أنجبتهم فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر».

لم يكن هذا شأن الفيتناميين: لم يخجل **«العم هو»** من الحديث عن **«فيتنام التي تسحقها أحذية عدوّ كاسر»**. ثم إن حديثه، في معرض تفسير فشل المقاومة أمام الاستعمار عن **«الظروف التي لم تكن ناضجة بعد للانتصار»**، ألا ينطوي على اعتراف باستحقاق فيتنام، التقليدية، القاعدة، للهزيمة؟! ألا ينطوي على تطلب نضج في وعي فيتنام وبناها تستطيع معه وبواسطته انتزاع استحقاقها في التحرر والتقدم؟! في كل الأحوال، لم تحصل فيتنام على جزاء غير مستحق، عندما انتزعت نصرها الأول عام ١٩٥٤ ونصرها الثاني عام ١٩٧٥.

هذا التقويم التقريظي، الشعوري وغير النقدي للحركة القومية التقليدية في الوطن العربي، الذي لم يول اعتباراً لعجزها الناجم عن فواتها، لمحليتها ولماضويتها، جعل التاريخ، ما دام الاستعمار قد اعتبر حدثاً عارضاً لا نتيجة للضعف العربي، يبدو وكأنه بلا منطق. وصورة كهذه لا تضعف الرؤية العقلانية والواقعية للحاضر، بل أيضاً تعيد الاعتبار لبنى مجتمع مفوتة ومتآكلة تساقطت بنقرات، كما تمحو، أو تضعف، على الأقل، الشعور بعار التأخر، شعور يصعب، في البلدان المتخلفة، على من لا يكابده أن يمتلك وعياً ثورياً وعصرياً مناسباً ودينامية ثورية خلاقة.

هنا تلمس براغماتي وهناك تحليل عقلاني

من الجلي أن الوعي التاريخي العربي، بعد أن كان يضع الغرب بفرعيه الرأسمالي والاشتراكي في كيس واحد، قبل رويداً رويداً، من خلال تلمُّس براغماتي لا من خلال تحليل عقلاني، بعض جوانب التصور اللينيني للتظاهرة الكولونيالية ثم الإمبريالية. والواقع أن الطابع البراغماتي لهذا القبول (في المرحلة الأخيرة من حياته، كان عبد الناصر ينتقل من البراغماتي إلى العقلاني) وسم الموقف العربي من المعسكر الاشتراكي ومن الغرب الإمبريالي على السواء بالتقلقل والتذبذب، بل التقلب. هذه البراغماتية في استخدام التصور اللينيني دفعت إلى استخدام مقلوب وماكر للإدانة اللينينية للتظاهرة الإمبريالية، فتحولت اللينينية إلى أفغانية ما جديدة. بل يمكن القول إنه حتى الإدانة الماركسية العربية للتظاهرة الإمبريالية لم تكن تعدم، في أحيان عديدة، تلاوين أفغانية[٥].

بالطبع، الرؤية الفيتنامية للتظاهرتين الاستعمارية والإمبريالية وللغرب الذي

---

(٥) انظر على سبيل المثال: كتابات «الماركسي» المصري محمد عمارة، ثابت المدخي، **الرجل الاعصار: جمال الدين الأفغاني** (بيروت: دار المعجم العربي، ١٩٥٤).

أفرزهما مستمدة من التصور اللينيني. فما هو الفارق بين الرؤيتين وما هي النتائج التي ولّدها؟

وإذا شئنا تحديداً أكثر دقة نقول: إن النظرة الأفغانية، وبالتالي النظرة العربية، ليست في الأصل سوى نزعة كره للأجنبي (Xenophobisme) تقتل روح الانفتاح. في حين أن النظرة اللينينية، وبالتالي، النظرة الفييتنامية، هي موقف سياسي فحسب معادٍ للاستعمار (Anti-Imperialisme). وهذا الأصل الذي للنظرة العربية يفسر الشعار الشهير «لا شرقية ولا غربية»، كما يفسر التنقل والتقلب العربي السهل بين الدول الإمبريالية والدول الاشتراكية.

الغرب واللينينية في مرآة هوشي منه

يبدو أن الاغتصاب الاستعماري لم يستطع، لأسباب عديدة، أن يعطل طويلاً جداً نمو الوعي الكوني للإنتلجنسيا الفييتنامية. ها هو ذا فييتنامي بسيط، «**هوشي منه**»، نشأ في بيئة كونفوشيوسية، بيئة مثقفين ـ مشايخ، وطنيين، يعزم أن يكتشف هذا «السر» الذي أعطى الغرب القدرة على إخضاع وطنه كل هذه المدة الطويلة. لم يذهب إلى اليابان، شأن كثيرين من الفييتناميين العاملين لانعتاق وطنهم، فاليابان نتاج فرعي ومختزل للغرب. فليذهب إلى الأصل. وهكذا شد رحاله إلى المتروبول، إلى فرنسا، «**لكي يفتش عن الطريق الثوري الذي يحرر مواطنيه من نير الاستعمار الفرنسي**»[٦].

في فرنسا، حيث «تعلم وتكوّن في حضن الحركة العمالية الفرنسية»، أمسك بجور المجتمع الرأسمالي، فميز الطبقة العاملة الفرنسية عن المستعِمرين الفرنسيين، الأمر الذي ساعد على حوار أقل توتراً وريبة مع الغرب. غير أن الاغتصاب الكولونيالي بقي، مع ذلك، يضعف الحوار الصميمي بين هوشي منه والغرب، إلى أن انفجرت ثورة تشرين الأول/أكتوبر التي حملت إليه اللينينية، تقدم حلاً لتناقض

---

(٦) «كان الرئيس «هوشي منه» على إعجاب شديد بـ «فان دينه ـ فونغ»، «هونغ هاو ـ تانغ»، «فان بوا ـ شو» و«فان شو ـ ترينه»، إلا أنه لم يتبع طريقهم. لم يذهب (مثلهم) إلى اليابان، بل توجه بالأحرى صوب البلدان الغربية، حيث مثلها العليا، مثل الحرية، العدالة في خدمة الشعب، الديمقراطية، العلم والتقنية المعاصرة كانت تجتذبه (...). أكثر من أي وقت مضى، كان الرئيس «هوشي منه» قد قرر الذهاب إلى البلدان الغربية ليرى كيف استطاعت أن تكون مستقلة وقوية، مؤملاً أن يكون باستطاعته، عند عودته إلى بلاده، مساعدة مواطنيه على طرد المستعمرين الفرنسيين...». انظر: *Notre président Ho Chi Minh* (Hanoi: Editions en langues étrangères, 1970), pp. 65-66.

كان مستعصياً من قبل، تناقض بين غرب يضطهده وغرب يتطلع إليه ليكتشف «سره» وآلية تفوقه.

كم كانت غامرةً فرحته وعميقاً انفعاله عندما اطلع على أطروحات لينين «حول المسألة القومية والكولونيالية» (١٩٢٠): لم يعد بحاجة إلى ثقة إيهامية من الماضي، إذ منحته ثقة واقعية بالحاضر وبالمستقبل. لم تعد الشعوب المغلوبة التي هو واحد من أبنائها، مجرد سماد للحضارة الرأسمالية ولا مجرد موضوع للسياسة الاستعمارية، بل، على العكس، سيكون بإمكانها أن تصبح علة فاعلة للتاريخ، تشارك، جنباً إلى جنب مع بروليتاريا البلدان الرأسمالية، بقضائها على النظام الاستعماري، في صنع مستقبل للبشرية جديد. لم يعد الغرب شيئاً استثنائياً، متفرداً، متعالياً، بل أصبح شيئاً أرضياً وواقعياً، استُنطق فنطق «سره». لم يعد التأخر عاراً بقدر ما ستستطيع الشعوب الرازحة في حالة التأخر أن تجعل منها طاقة ثورية تعيد بواسطتها صنع تاريخها. على صعيد الدينامية الثورية: أوروبانا متأخرة وآسياكم متقدمة. وبكلمة: لقد أعطت اللينينية إنتلجنسيا شعوب المستعمرات الثقة بالنفس والتفاؤل بالمستقبل وفتحت لها باباً لامتلاك وعي كوني وقومي مناسب. تلك هي اللينينية في مرآة هوشي منه. لذا لم يتردد في الاصطفاف وراءها[٧].

١٣ ـ بماذا يفترق الوعي العربي عن الوعي الفييتنامي؟

هذه اللينينية التي في أساس الوعي التاريخي الفييتنامي وتلك الأفغانية الجديدة التي في أساس الوعي التاريخي العربي، كيف وجهت، وكيف لونت، الأولى بالنسبة إلى الشعب الفييتنامي، والثانية بالنسبة إلى الشعب العربي، رؤيتهما لمسألتي التحرر والتقدم؟ ثم ما هي الرؤية التي صاغتها كل واحدة منهما، عن العالم الحديث، لكل من الشعبين الفييتنامي والعربي؟

١ ـ إن الوعي العربي الذي أصدر حكم قيمة على التظاهرة الكولونيالية ثم الإمبريالية، استهدف إنقاذ الشرف والكرامة القوميين، فانتهى، ضمنياً، بسبب افتقاره إلى منظورات مستقبلية وكونية، إما إلى إعادة اعتبار كاملة للمجتمع التقليدي

(٧) يروي هوشي منه كيف تلقى «أطروحات لينين حول المسألة القومية والكولونيالية» بقوله: «أي تأثر، أية حماسة، أية رؤية نيرة، أية ثقة حملتها إليّ الأطروحات (...). لقد انفعلت حتى البكاء. كنت وحدي في غرفتي، فأخذت أخطب بصوت عال، كما لو أنني أمام حشد جماهيري كبير: «مواطني الأعزاء، نحن بحاجة إلى هذه (الأطروحات)، إنها طريق تحررنا». ولهذا اصطف بدون تحفظ إلى جانب الأممية الثالثة». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢.

ما قبل الكولونيالي، أو إلى عدم التشكيك بما يشكل المرتكز الأساسي لهيكله التقليدي.

الوعي الفييتنامي سار في خط مغاير كلياً: أصدر على التظاهرة الكولونيالية حكم واقع فحسب، على رغم أن المشاعر القومية المجروحة تشكل عنصراً في هذا الوعي. أضف إلى ذلك أن اندراج مطلب الاستقلال القومي في صلب استراتيجية كونية تستهدف، عبر القضاء على الكولونيالية في المستعمرات وعلى الرأسمالية في المتروبولات، بناء عالم جديد ـ هذا الاندراج كان ينطوي، موضوعياً، على تشكيك في أساس المجتمع القديم وعلى مشروع ثوري يستهدف تعويضه بمجتمع حديث.

٢ ـ إن الوعي العربي، العاجز بسبب من محليته وماضويته عن تصور مشروع تغيير راديكالي للمجتمع العربي يعانق العصر، يجد نفسه منساقاً بصورة عفوية إلى تركيز اهتمام الأمة على الخارجي (الاستعمار) وتفجير الغضب القومي ضده وحده. والواقع أن هذا التركيز لا يؤدي فقط إلى استمرارية بنى المجتمع التقليدي المفوتة، بل أيضاً، وكنتيجة لاستمرار هذه البنى، إلى الإبقاء على ضعف قدرات الأمة على مواجهة الإمبريالية.

الوعي الفييتنامي، بسبب كونيته ومستقبليته، يولي الخارجي ما يستحق من انتباه، ولكنه لا يركزه عليه حتى إذا كانت الأمة تخوض معركة مصيرية ضد الخارجي. أعني أنه قد يركز على الخارجي تكتيكياً في فترة ما، وقد يوليه الاهتمام المناسب استراتيجياً في فترة أخرى، إلا أن شاغله العميق، على الصعد التي لا تتعلق مباشرة بالمعركة السياسية والعسكرية، يبقى الداخلي وتطوير الداخلي. فالوعي الفييتنامي قد التقط واقعاً أن الخارجي لم يستطع أن يلعب إلا لضعف وتأخر وفوات الداخلي الفييتنامي، كما التقط حقيقة أن المهم هو المحافظة على الوجود الفييتنامي فحسب، وليس الوجود الفييتنامي في صيغة معينة، الصيغة التقليدية الموروثة.

الاستعمار اغتصاب استقدمه تأخر تاريخي:

٣ ـ الوعي العربي، المفتقر إلى أفق كوني والمتشبث بثقة إيهامية بالذات القومية التي زعزعتها سطوة الاستعمار، يتجه بالطبع إلى إدانة التجربة الكولونيالية التي عانى عسفها. أما المجتمع العربي التقليدي ما قبل الكولونيالي فيُسكَت عنه من قبل البعض ويُقرّظ من قبل البعض الآخر. وفي ضرب من تبرير لا واع للسقوط الذي عشناه، يضع الوعي العربي كل وزر قصور وتأخر وأسواء الماضي والحاضر على عاتق فاعل واحد: الاستعمار. الوعي العربي ذو الملمح القومي يضيف، إلى الغرب،

العثمانيين، بوصفهم مسؤولين عن انحطاط أربعة قرون. هكذا، بضربة واحدة، يفسر الوعي العربي أحداث الماضي ويستريح ويتخلص من تأنيب التاريخ.

شأن الوعي العربي، أصدر الوعي الفيتنامي إدانة أخلاقية على المشروع الكولونيالي، ليس فقط لأنه اغتصاب، بل لأنه بالأصل، وخلافاً لكل مزاعم «تمدينية»، مشروع مغرض وغير نزيه، بصرف النظر عن بعض النتائج الفرعية التي أفرزها تلقائياً، من دون أن يتعمدها، والتي جاءت في معرض عملية معدة بالأصل لصالح المتروبول.

لا شك في أن التركة الكولونيالية التي ورثناها ثقيلة: بعض أشكال التجزئة السياسية، اقتصاد مندلق على الخارج، ثقافات «كولونيالية غربية» خالصة، وجود مستويات مختلفة ومتناقضة من قوى الإنتاج، إلخ. لكن ما أبعد هذا عن اعتبار فترة ما قبل الكولونيالية بمثابة «عصر ذهبي»، أو اعتبار الفترة الكولونيالية انحطاطاً قياساً بالمرحلة التي قبلها، لأن الفترة الكولونيالية كانت فترة اغتصاب، ولأن التحديث قد تم بدلالة مصالح المتروبول، جرى تدمير الاقتصاد الطبيعي وأقيمت مكانه أنماط إنتاج أعلى من تلك التي كانت قائمة قبل الفترة الكولونيالية ولا شك، ولكن بقيت في حدود تحديث كولونيالي، أي تحديث طرفي، لا يملك دينامية ذاتية تكفل له انتقالاً عضوياً إلى اقتصاد حديث ومجتمع حديث حقاً.

هذه الحقيقة تبين أن التركة الكولونيالية أقل عمقاً وأقل اتساعاً وأقل تاثيراً بكثير من التركة ما قبل الكولونيالية المرتكزة على وسائل إنتاج بدائية، **وبالتالي فإن التجربة الكولونيالية لم تستطيع أن تمحو وتصفي التركة ما قبل الكولونيالية**. هذا يعني أن ما نشكو منه من قصور وتناثر في بنائنا القومي وتأخر في تطورنا الثقافي والاجتماعي والاقتصادي يمد جذوراً له تصل إلى ما قبل المرحلة الكولونيالية، إلى الركود الشرقي الطويل الذي تخشبت وفُوتتْ خلاله البنى العربية، فأصبحت قابلة للاستعمار (Colonisable) وغير قادرة على درء الاستعمار: نعم، إن الاستعمار يكلّب على جوانب ضعف وقصور معينة ليبلورها وينميها ويستخدمها لصالح تدعيم نفوذه (مثلاً، في بعض البلدان العربية، حول الاستعمار الوضع الطائفي إلى مشكلة طائفية تارة، وأزمة طائفية تارة أخرى)، غير أنه لا يستطيع أن يصطنع مشكلة من فراغ لا أساس موضوعياً لها في الواقع العياني. قلت قبل قليل ما معناه إن الاستعمار نتيجة وليس سبباً. والآن أضيف: إنه أعجز من أن يفسّخ مجتمعاً، بل يبلوه ويضعه تحت المحك فقط (هذا بالضبط ما تفعله إسرائيل اليوم: إنها تقدم لنا فاتورة تأخرنا الايديولوجي وتناثرنا القومي). الاستعمار اغتصاب استقدمه تأخر

تاريخي: إذا لم نأخذ هذه الحقيقة الأساسية والحاسمة بالاعتبار، فلن نقهر الإمبريالية ولن نتقدم نحو العصر. لقد آن، بعد كل هذه الإخفاقات، أن نربط ممارستنا السياسية بالحقيقة التاريخية. الايديولوجيا لم تفدنا، بل العكس.

الأصالة في الوعي العربي والتاريخانية في الوعي الفييتنامي

٤ ـ قلت، قبل قليل، إن الوعي الفييتنامي، بفضل اللينينية، امتلك سلاحاً مجدياً ضد سلطان الغرب وأصبح على ألفة مع هذا الغرب في آن واحد. السلاح المجدي حقق تحرر فييتنام من سلطان الغرب السياسي، والألفة مع الغرب سهلت امتلاكها وعياً كونياً يسهل ويوجه سيرورة تقدمها وتحديثها.

الوعي العربي اتخذ اتجاهاً آخر: على رغم أن سلطان الغرب يسحق الأمة على مختلف الصعد، إلا أنه بقي متمسكاً بفكرة المغايرة[٨] التي تنفي واقع التأخر أو تبسّطه وتختزله، وبالتالي، تبرره. فكرة الأصالة (أو المغايرة) في الوعي العربي، يقابلها بل يناقضها، في الوعي الفييتنامي، الحديث بالطبع، فكرة التاريخانية[٩].

إن فكرة الأصالة التي تعكس وعياً سكونياً ما قبل برجوازي، وعي عالم لم

(٨) يقول ميشيل عفلق: «كثيراً ما نسمع: أأنتم أفضل من هذه الأمة أو تلك؟ إنها مرت على هذه المراحل ونجحت بهذه الأساليب! لسنا ندعي أننا أفضل من غيرنا، لكننا مختلفون عنهم، وهذا الاختلاف هو الذي يجعلنا عرباً ويجعلهم غير عرب». وفي مناسبة أخرى يقول: «... الرسالة شيء ملازم للأمة، ومن حقها أن تطمح إلى بلوغها(...)، ولكن الأمم ليست كلها على السواء ذات رسالات، أو ليست رسالاتها متساوية في درجة النضج وفي مدى التحقيق والشمول». انظر: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ٢٧ و٦٧. والواقع أنه انطلاقاً من أطروحات المغايرة هذه صيغت نظريات «الاشتراكية العربية»، «الطريق العربي إلى الاشتراكية»، الخ.

(٩) من الملاحظ أن الايديولوجيا والحركة القومية العربية تجهل تماماً مفهوم «الثورة الديمقراطية البرجوازية»، لأن هذا المفهوم ينطوي على نظرة تاريخانية، أي نظرة ترى وتريد للمجتمع العربي أن يمر (أو، على الأقل، يمر ويحقق ويتجاوز) في مرحلة تطور مرّ بها الغرب وأرست له أساس بنيانه الحديث ومؤسساته العصرية. المفاهيم القومية العربية الأكثر «تطوراً» تتحدث عن المسألة الاجتماعية فحسب وتربطها بالمسألة القومية. ومن الواضح أن مسألة الثورة الديمقراطية البرجوازية تختلف كلياً عن المسألة الاجتماعية (حتى إذا عانقت المسألة الفلاحية)، إذ إن المسألة الاجتماعية يمكن أن تعالج في إطار منطق عدالي تقليدي، كالذي يكمن في أساس الاشتراكات التقليدية العربية.

كذلك فإن الشيوعية العربية، بنظرتها الاقتصادية إلى مسألة الثورة الديمقراطية، وبالتالي، باختزالها الأخيرة إلى المسألة الزراعية وتجنبها طرح المشكلات الخاصة بالثقافة والايديولوجيا التقليدية، وانحدارها بالنتيجة إلى مواقع متصالحة مع التقليد، وقطيعتها، بتأثير الجدانوفية، مع المعرفة الحقة الكلاسيكية بوصفها معرفة برجوازية، وغرقها الكامل في السياسة بمعناها الضيق وبمدلولها المباشر والآني وعزوفها عن مقاربة المشكلات النظرية ـ كل هذا أمحى فكرة التاريخانية من تصوراتها ومفاهيمها.

تزلزله الرأسمالية ولم يشقلبه الاستعمار، وعي عالم لم تفرض فيه فكرة التقدم نفسها ـ فكرة الأصالة هذه إذا كانت قد عبّرت، في البلدان غير الأوروبية، في البدء، عن ضرب من التشبث المشروع بالذات القومية المهددة أو المجروحة، فإنها أصبحت تعبّر، بعد ذلك، عن نزوع محافظ. حتى الغرب، الذي شهد، هو أيضاً، انقطاعاً في استمراريته التاريخية، تمثل في انتقاله من العالم الوسيط إلى العالم الحديث، حيث تخلى عن «أصالته» الوسطوية خلال سيرورة التغيير هذه ـ أقول: حتى هذا الغرب شهد قوى تدافع عن الأصالة، أصالة العالم الوسطوي بقيمه وايديولوجياه ومؤسساته. وبعد هذا التغيير الجذري، أصبح يحقق استمراريته التاريخية من خلال إعادة بناء دائمة ومتجددة لبنى المجتمع كافة.

فكرة الأصالة هذه، كانت مرحلة في الوعي الفييتنامي، تخطاها إلى التاريخانية. هذه التاريخانية التي تؤكد، **أولاً**، على واحدية السيرورة التاريخية لتقدم الشعوب (واحدية لا تنفي، بالطبع، الخصوصية في التفاصيل)، والتي تؤكد، **ثانياً**، على حتمية المرور في مراحل تاريخية مميزة أو، على الأقل، استيعابها وتمثلها ـ هذه التاريخانية أعطت الثورة الفييتنامية وعياً مناسباً بما يشكل جوهر المجتمع الحديث، وبالتالي، بسبل التقدم. والواقع أن هذه التاريخانية حصّنت الإنتلجنسيا الفييتنامية من «خلاعة ايديولوجية»، تتمثل في التهافت التلفيقي على تيارات فكرية غربية غير موصولة تارة بـ/ ومناقضة تارة أخرى، لحاجات تطوير وتحديث المجتمع العربي، خلاعة وسَمَت شرذمة غير صغيرة من الإنتلجنسيا العربية. وفي الوقت نفسه، علّمتها هذه التاريخانية أن دمقرطة وعقلنة وعلمنة المجتمع وتخليصه من كل ما هو وسطوي (وهذه تلخص الفتح البرجوازي الغربي العظيم الذي أرسى أساس المجتمع الحديث) تشكل المسبقة والقاعدة التي لا يمكن من دونها بناء اشتراكية حقة، أي اشتراكية غير تقليدية.

الوعي العربي يختزل الغرب إلى تقنية

٥ ـ في الوطن العربي، حيث فكرة الأصالة التي كسبت صلابة جديدة أفرزتها ردود الفعل السلبية ضد الاجتياح الغربي، بقيت مهيمنة، اتجهت الإنتلجنسيا التقليدوية والتقليدوية الجديدة على السواء إلى حل «سهل» و«علمي» و«مختصر» لتجديد المجتمع العربي ومواجهة السلطان الغربي، حل يتيح الجمع بين تراث الأجداد الروحي وقوة الغرب المادية. من هنا ارتدت محاولة التحديث العربي طابعاً تقنولوجوياً أو تصنيعوياً؛ «اقتراض» تقنية وصناعة الغرب وزرعها في الأرضية الايديولوجية التقليدية.

لكن، ليس أكثر خداعاً للنفس وتزييفاً للواقع من تصوير التفوق الغربي بأنه

تفوق تقنولوجي. هذا **أولاً**. **ثانياً**، إنه لخداع أشد للنفس اختزال الغرب إلى تقنية، اختزال ينبع من مفهوم مبتذل ومسطّح للتقنولوجيا وللصناعة. هاتان الحقيقتان لا تجلوهما التجربة العربية فحسب، بل يؤكدهما تطور المجتمع الغربي أيضاً:

أ ـ ليس ثمة ما هو أشد ابتذالاً من محاولة قطع المعرفة التقنية (التقنولوجيا) عن الشجرة العظيمة للثقافة الغربية الحديثة، وثانياً، قطع الحيز التقني عن مجموع حيزات المجتمع الصناعي، وثالثاً، قطع المجتمع الصناعي عن سيرورة التطور التاريخي التي أفرزته:

١ ـ إن التقدم التقني الغربي هو نتيجة طبيعية لممارسة فكر علمي يؤمن بمعقولية النظام الطبيعي ويسلم بالتوافق بين حركة العقل وقوانين الطبيعة. و«التقنية هي وليدة تصدّي هذه الفكر لأسرار الطبيعة وكشفها ونظمها واستنباطه من القوانين العلمية التطبيقات العملية التي تتجسد في فيض من الاختراعات والاكتشافات التقنية».

٢ ـ إن الحيز التقني للمجتمع هو واحد من حيّزات المجتمع (الايديولوجية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية) التي تؤلف، مثل مجموع تروس ماكينة واحدة، عمارة المجتمع الحديث. وبالتالي من الصعب للحيز التقني أن يشتغل ويتقدم منفصلاً عن الحيزات الأخرى. وفي مجتمع متأخر يعاني اختلالات يبدو أن تقدم الحيز التقني يتوقف على تقدم الحيز الايديولوجي.

إن المجتمع الصناعي يشكل حلقة في سلسلة التطور التاريخي العام للغرب، في تطوره الثقافي والاقتصادي على حد سواء. إن الاقتصادوية العربية تتجاهل المرتكزات الثقافية للمجتمع الصناعي وتجهل تاريخه الثقافي في آن. وعندما تبين التجربة العربية فشل الصناعويين والتقنولوجويين في تحديث المجتمع، يصبح لا مفر من إعادة التفكير في المسبقة الايديولوجية اللازمة للتحديث وإيلائها الأولوية التي تستحق.

ب ـ في التجربة التاريخية العربية بوجه عام، وفي تجربة محاولة النهضة الأولى (محمد علي) والنهضة الثانية (عبد الناصر) بوجه خاص، إذا كانت الضربة القاضية جاءت من الخارج، إلا أن السبب الأساسي في هشاشة التجربة وعجزها عن الصمود أمام العدوان الاستعماري، وبالتالي انهيار محاولتي النهضة هاتين، يتمثل في واقع أن التطور الفكري والثقافي كان أكثر تأخراً وحركته أكثر بطئاً من التطور التقني والاقتصادي، على تواضعه.

الملحق ١

الأصول الفكرية للثورة الصينية

هذا النص مقتطف من الفصل الثاني من كتاب لوسيان بيانكو: **أصول الثورة الصينية**[1]. في الفصل الأول، بسط الكاتب الخطوط الرئيسية للأحداث السياسية التي دارت في الصين بدءاً من نهاية العالم الصيني القديم حتى انتصار الثورة الشيوعية (١٨٣٩ ـ ١٩٤٩). هذا المقتطف من الفصل الثاني الذي نقدمه مترجماً للقارئ، يتحدث عن الأصول الفكرية للثورة الصينية، التي يعتبرها الكاتب، بحق، جذر الثورة السياسية.

في تقييمنا النقدي المقارن للتجربتين العربية والفييتنامية بيَّناً أن الاتساق بين الثورية السياسية من جهة والثورية الثقافية والاجتماعية من جهة أخرى يكمن في أساس نجاح التجربة الثورية الفييتنامية. في المقابل، التفارق، بل قل التناقض، في التجربة الثورية العربية، بين الثورية السياسية من جهة والمحافظة الثقافية والاجتماعية من جهة أخرى، يكمن في أساس الإخفاقات التي لحقت بحركة الثورة العربية. هذا الفصل يدعم هذه الأطروحة، ويبين كيف أن الماركسية انتصرت في صفوف الإنتلجنسيا الصينية فقط بعد/ومع درجة معينة من التحديث واللَبرلة أصابتها الايديولوجيا الصينية.

ي. ح.

[في الفصل السابق]، كنا إزاء تلخيص الملامح العريضة للُحمة الحوادثية لتاريخٍ غير معروف جيداً. إلا أننا كنا بصورة عامة إزاء حوادث سياسية، سطح

(١) Lucien Bianco, *Les Origines de la révolution chinoise, 1915-1949*, Ideés; 142 (Paris: Gallimard, 1967).

الأشياء. بيد أن هذه الملامح زودتنا بإطار مناسب يُفترض أن يتيح لنا الآن الذهاب إلى الجوهر. ثمة مثال، الأكثر قطعاً: عندما كنا بصدد الحديث عن نهاية مرحلة (قبل أن نستعرض بسرعة العقود الأخيرة) جئنا بحادث تافه: موت «يوان شي ـ كاي». ووضعنا جانباً هذا الشيء الضخم، المعقد، الأساسي الذي يسمونه «حركة ٤ أيار/ مايو ١٩١٩». حركة على درجة من الأهمية بحيث bأن مؤرخي الصين الشعبية يعتبرون التاريخ المعاصر يبدأ من العام ١٩١٩. إذاً، ففي نظرهم، بين ١٨٣٩ التي تفتح في الصين المرحلة الحديثة، و١٩٤٩ التي تفتح المستقبل، التاريخ الرئيسي الفاصل هو ١٩١٩، وليس ثورة ١٩١١(*) (. . .).

ما هي حركة ٤ أيار/مايو؟ حركة تجديد ثقافي، يسمونها أحياناً «النهضة الصينية». والواقع، إذا كان لا مناص من إجراء مقارنة مع تاريخ أوروبا الفكري أو الثقافي، من الأنسب أن نستدير نحو القرن الثامن عشر. إن حركة ٤ أيار/ مايو هي ضرب من «عصر أنوار» صيني يرفع لواء المثل السامية الحكيمة، كالعلم والديمقراطية. وأكثر من ذلك، هي مشروع تصفية حساب، تبشر وتحضر لـ ١٩٤٩[عام انتصار الثورة الشيوعية الصينية]، على منوال ما كان فولتير يبشر في ١٧٨٩. العار الذي أرادوا سحقه، دعامة الأوضاع القائمة، هو أيضاً «الكنيسة» أو على الأقل هذا الدين الخالي من المعتقد الإيماني (Le Dogme)، من الإكليروس ومن العبادة الذي يسمونه «الكونفوشيوسية». بهذا المعنى، ١٩١٩ أكثر أهمية من ١٩١١: لم يعودوا يهاجمون فقط الإمبراطورية المزعزعة والعائلة المالكة التي أفلت، بل هاجموا أيضاً الدعامة الأيديولوجية للنظام الإمبراطوري ومنظومة الفكر والتنظيم الاجتماعي التي تفرض نفسها منذ أكثر من ألفي عام. إن حركة ٤ أيار/ مايو هي التشكيك بالأساس بالذات الذي يقوم عليه المجتمع الصيني. لم يكن يساور الشبيبة الطلابية أي شك حول هذا الأساس، وكانت تريد أن تنتهي نهائياً من المسؤول الحقيقي عن الأسواء التي يشتكون منها، وكانت تنقضُّ بحماسة على قلعة الكونفوشيوسية هاتفة: «لتسقط الدكانة الكونفوشيوسية».

يلاحظ القارئ الأهمية الاستثنائية التي احتلتها حركة ٤ أيار/ مايو. إن الأصول الفكرية للثورة الصينية إنما هي التشكيك بالميراث الثقافي الصيني الذي واجهته الحضارة أو الثقافة الغربية. لذا فإن ٤ أيار/ مايو هي الرفض الكلي والصارم للكونفوشيوسية، رمز الثقافة الصينية القديمة والماضي الصيني.

(*) الثورة السياسية التي كان صن يات ـ صن رمزاً لها (المترجم).

رفض صارم، أي عنيف وضارٍ في الهدم، لكن لم يكن ثمة مفاجأة غير متوقعة في الهجوم. بعيدة عن أن تكون حركة جاءت من لا شيء، حركة ٤ أيار/مايو جاءت، على العكس، نتيجة. مقدماتها هي كل الهجمات التي زعزعت تدريجياً الكونفوشيوسية منذ ١٨٤٠. ثغرات أو اختراقات بقيت زمناً طويلاً خجلة متوجسة، فُتِحت على مضض، لكنها كانت محتومة وما كان ممكناً إلا أن تتوسع وتتفاقم، منذ أن اكتشفوا الحقيقة الحاسمة التي كشفتها وجاءت بها الغزوة التي قام بها الأوروبيون: الكونفوشيوية ليست، كما كانوا يعتقدون، التجسيد الوحيد للحضارة، بل إنها تجسد فقط حضارة معينة من بين حضارات أخرى، حضارة لم تعد الأكثر أهلية لضمان بقاء الصين في عالم من التقدم التقني والمنافسة التي لا ترحم.

إن القروض التي استدانها مخاصمو الغرب لا تشكل سوى الجانب الأقل مكراً الذي استخدم في هذه المحاكمة التي أضفت طابعاً نسبياً على الثقافة أو الحضارة الكونفوشيوسية قبل مهاجمتها مهاجمة جبهية. يقيناً، إن الزاوية التي فهموا من خلالها هذه القروض تكشف عن الوزن الكبير الذي استمروا في إعطائه للحكمة الكونفوشيوسية. فبصورة متعمدة قصروا القروض على الفن العسكري الذي يعطي القوة، ثم على الصناعة، التي تأتي بالثورة، وأخيراً على العلوم التطبيقية التي تقود الفن العسكري والصناعة في آن، وتركوا بعناية جانباً الجوهر الذي لا يتغير ولا يتبدل الذي تملكه الصين وحدها؛ أو بالأصح ما وهب الصين منذ حوالى ٢٥٠٠ سنة طبيعتها: تعاليم الأستاذ (كونفوشيوس) التي لم تكن، مثل هذه الوصفات المستوردة من ما وراء البحار، من نوع انتفاعي أو مؤقت[٢]. بيد أن العقل الذي قبلوا عبره هذه التجديدات التي لا مفر منها لم يتغير، بالطبع، في تأثيراته. وفي ما بعد بقليل، بالترجمة وبالتعليم، الغرب كله يتسلل، ثم يفرض نفسه. وأكمل تدمير النظام الذي كانت الأسلحة الحديثة والسكك الحديد قد خربطته. في نهاية القرن، القرن التاسع عشر، رجال مثل «يان فو» و«لن شو» ينشرون عاماً بعد عام ترجمات جديدة لمؤلفات غربية: مؤلفات فلسفية وليس فقط كتب تعليم الجبر والهندسة. المدارس الجديدة

---

(٢) «في أقل من قرن ستتبنى الصين سائر الأساليب الغربية وستتفوق عليها... مع ذلك، فهذه ليست سوى أدوات؛ ليست هي الطريق ولا يمكن أن تعتبر القاعدة الضرورية لقيادة الدولة ونشر السلام في العالم. إن طريق كونفوشيوس هو طريق الإنسان. وطالما بقيت البشرية موجودة، فإن الطريق (طريق كونفوشيوس) سيبقى هو لا يتغير». انظر: دي باري، محرر، **منابع التقليد الصيني** (نيويورك: [د.ن.]، ١٩٦٠)، مج١، ص ٧١٨.

التي تقدم تعليماً «عصرياً»، أي غربياً، تكاثرت. وهذا لم يمنع عدد الشباب الصينيين الذين يذهبون للدراسة في الجامعات الأوروبية أو الأمريكية، من التزايد المطَّرد. وحدث الشيء نفسه في الجامعات اليابانية، البؤر التي نشرت طويلاً كونفوشيوسية مستوردة غدت تبث ترياقها، المستورد هو أيضاً: روح المشرق الأقصى. منذ ١٩٠٦، أصبح عدد الطلاب الصينيين في الأرخبيل الياباني ١٣٠٠٠ طالب. في العام نفسه، في القارة الصينية، الفحوص ثلاثية الحول (أي التي تجري كل ثلاث سنوات (Les Examins triennaus) التي سقطت معنوياً منذ العام ١٩٠٦، لم تعد تجرى: كانت الحكومة الإمبراطورية قد ألغتها في السنة السابقة. إنه لتدبير أساسي، وذلك لأن منظومة الفحوص، باحتفاظها بسائر المناصب الإدارية للمثقفين الذين تلقوا تأهيلاً أو تكويناً تقليدياً، كانت أحد أعتى الحصون المؤسسية للكونفوشوسية.

عندما حُرمت الكونفوشيوسية من قاعدتها الاجتماعية أو أصبحت في طريقها إلى هذا الحرمان، غدت موضع اعتراض مكشوف على الصعيد الفكري. يقيناً إنها أصبحت كذلك بسبب المتمردين، «التايبنغ»، وإن ترميم النظام قد تم ضدهم باسم الكونفوشيوسية. بيد أن هذا الأمر ـ فقط عشر سنوات بعد هجمة الغربيين ـ كان شيئاً جديداً خطيراً، ذلك لأنه طيلة التاريخ الصيني، هؤلاء الذين يعلنون الثورات إنما كانوا يتذرعون بفكرة كونفوشيوسية للغاية، فكرة أن العائلة المالكة أضاعت «الوكالة السماوية».

في نهاية القرن التاسع عشر، لم تكن الجماعات المتمردة هي وحدها التي تزعزع المكانة القوية التي تحتلها الكونفوشيوسية، بل المثقفون المعترف بهم. فباستخدامهم الأسلوب المعتاد، أسلوب المبحث ـ العريضة، فرضوا على الإمبراطور وجهات نظرهم وكذلك اقتراحاتهم القليلة الأرثوذكسية. ولقد نجحوا، لمدة من الزمن، في جعله يتبناها. سيتعرف القارئ على المصلحين وعلى حادثة المئة يوم. بيد أن مكانة وهيبة الثقافة الكونفوشيوسية كانت قوية حتى في صفوف أولئك الذين أحسوا بالحاجة إلى اكتشاف، مقنعاً بكونفوشيوس التقليد الأورثوذكسي الخانق، كونفوشيوس «حقيقي» يفهم، يعترف، يشجع كل ما يناضلون من أجله: إصلاحات، تطور متنور، التي هي هموم وشواغل عدد كبير. بالطبع، إن هذا الكونفوشيوس بطل الجماهير والتقدم لم يوجد البتة إلا في مخيلتهم الورعة. وفضلاً عن ذلك، فليس هذا الكونفوشيوس هو المهم: كونفوشيوس ذو الاعتبار بالنسبة إلى التاريخ، وهو نفسه الذي يُهاجَم بضراوة من قبل أعداء التقاليد من رجال ٤ أيار/ مايو، هو ذلك الذي يوفر الأساس الايديولوجي لنظام استبدادي ومحافظ هو، النظام الأرثوذكسي، نظام أعداء المصلحين. أعداء أقوياء أيضاً، وذلك لأن تجربة التكيف

من دون ثورة مع العالم العصري لم تستطع أن تستمر إلا مئة يوم.

الضربة القوية الثالثة التي نزلت بالأرثوذكسية الكونفوشيوسية، بعد الألفية المسيحية لرجال التايبنغ ولجوء المصلحين إلى روح الحكم ضد حرفية الكنيسة القائمة: نشر الأفكار الفوضوية في كل السنوات الأخيرة من عمر الإمبراطورية. ثوريون مثل رجال «التايبنغ»، ومعارضون مثلهم للمذهب الكونفوشيوسي، الفوضويون الصينيون هم، مثل المصلحين، مثقفون متحدرون من الطبقات القيادية. بل، في كثير من الأحيان، كانوا أرفع المنعَمين مكانة من صفوف ذوي الامتيازات: هؤلاء الذين استطاعوا الذهاب إلى الخارج للدراسة، واكتشفوا في فرنسا وفي اليابان باكونين وكروبوتكين، ونشروا في فرنسا جريدتهم الرئيسية، **العصر الجديد**. وبسرعة، حاولوا أن يحققوا في الصين أفكار معلمي الفوضوية الغربيين. وتحت هذا التأثير، أسسوا جمعيات، مثل «جمعية القلب» التي تعهد أعضاؤها بإطاعة اثنتي عشرة وصية، كانت في معظمها ممنوعة[3]. التقشف (الوصية ١ إلى ٣)، رفض العادات التقليدية (٦ إلى ٧) والفساد السياسي (٨ إلى ١١) والاستغلال الاجتماعي (٤ إلى ٥) والمعتقدات الدينية (١٢): يعتقد أنهم كانوا على صلة بالحلقات الأكثر تصلباً من الطليعة الأوروبية في منعطف العصر. والواقع أن ما يحدد الفوضوية الصينية عشية الحرب العالمية الأولى هو تبني نظريات الغرب المعاصر الأكثر راديكالية، مضافاً إليه نقد قاس للكونفوشيوسية. جحود وتحديث (تحديث هو، بالطبع، غربنة) هي حركة ٤ أيار/مايو. ٤ أيار/مايو النادي الفكري: لم يكن ينقصه إلا حضور الجماهير. بالضبط لأنها ستكون حركة جماهيرية، ٤ أيار/مايو الحقيقية ستبقى، على صعيد الأفكار، دون الفوضوية: الطليعة المتطرفة، وهي نبوية وطوباوية، ليست سوى صنيع حلقة مصممة ومؤقتة ومؤمنة.

٤ أيار/مايو

٤ أيار/مايو، حركة جماهير؟ نعم، لكن يجب على الفور تبيان أن هذه «الجماهير» تترك جانباً ٩٥ بالمئة من الصينيين. لقد عُبئت من صفوف الأقلية الضئيلة المثقفة. ٤ أيار/مايو هي حركة مثقفين، بل كانت في البدء حركة العالم الجامعي:

(٣) أن يكون المرء نباتياً، أن لا يتعاطى المشروبات الكحولية، أن لا يدخن، أن لا يستخدم خدماً منزليين، أن لا يستخدم محفة (Pousse-Pousse)، أن يبقى أعزب، أن يتخلى عن اسم عائلته، أن يرفض كل الوظائف الرسمية، أن لا يصبح نائباً، أن لا ينتسب إلى حزب سياسي، أن لا يخدم في الجيش أو البحرية، أن يباهي بالإلحاد.

الطلاب والأساتذة كانوا دعامتها. والواقع، بالمعنى الحقيقي، إن حركة ٤ أيار/مايو هي تظاهرة طلابية حدثت في بكين يوم ٤ أيار/مايو ١٩١٩ للاحتجاج على القرار المتخذ في مؤتمر السلام المنعقد في باريس والقاضي بأن تُحوَّل إلى اليابان حقوق ألمانيا في الإقليم الصيني «شاندونغ». بالمعنى الواسع، الذي نستخدمه هنا، حركة ٤ أيار/مايو هي حركة تجديد وثورة ثقافيتين بدأتا في الواقع قبل عدة سنوات من ١٩١٩ واستمرتا بعدها. مفهومةً على هذا النحو، حافظت الحركة على قاعدة اجتماعية ضيقة جداً(٤). إن الجانب الأشد لفتاً، هو الذي ينوَّه به في معظم الأحيان من جملة هذا التغيير الثقافي، «الثورة الأدبية»، هو قبل كل شيء من صنع الكتّاب والصحافيين. أما المبادرتان الأكثر إسهاماً في نجاح الحركة، فلا تعتبران حدثين إلا بالنسبة إلى حلقات ضيقة من الإنتلجنسيا: إصدار صحيفة موجهة لجمهور المثقفين من جهة، وإعادة تنظيم جامعة بكين من جهة أخرى.

«هوشي» و«الثورة الأدبية»

في كانون الثاني/يناير ١٩١٧ يتوجه شاب في السادسة والعشرين إلى هؤلاء الذين، في الصين، يمتهنون الكتابة. طلب إليهم أن يستخدموا من الآن فصاعداً اللغة المحكية (بيهوا) وليس اللغة المكتوبة (وينيان). هذا هو قوام «الثورة الأدبية»(٥) التي كان باعثها «هوشي»، قد أنجز بالكاد أطروحته في جامعة كولومبيا. تدبير تقني جداً، بحيث لم يظهر قبل التجربة أنه يبرر هذه التسمية المبالِغة! والواقع، أننا إزاء اختيار رئيسي. الأدباء الصينيون كانوا يكتبون بلغة لم تتطور منذ ألفي عام، لغة، أياً كان جمالها الخاص، كانت لغة ميتة. وكانوا يتكلمون بلغة أخرى، وحدها الحية، وحدها المفهومة من قبل الشعب. كل الأدب الصيني (عدا الأنواع المزدراة كالروايات، التي تُقرأ في السر) كان مكتوباً بالـ«وينيان». الانتقال من الـ«وينيان» إلى الـ«بيهوا»، هو من قبيل ما مثّله، في أوروبا، هجران اللاتينية لصالح مختلف اللغات القومية.

بدعوته إلى تبني الـ«بيهوا»، تابع «هوشي» هدفاً اجتماعياً: جعل المؤلفات الأدبية في متناول الجميع. طلب أيضاً أن يكون الأدب مرتبطاً على نحو أكثر مباشرة بكثير بحياة الشعب. وبعيداً عن أن تقتصر على الإصلاح اللغوي، «الثورة الأدبية» تنطوي

---

(٤) لكن سنرى، بعد قليل، كيف توسعت القاعدة الاجتماعية للحركة، وكيف ذابت مع حركة المطالب القومية، في ربيع وصيف ١٩١٩.

(٥) إننا نبسط عمداً: إصلاح اللغة هو في قلب الثورة الأدبية، بيد أنه لا يغطي كل جوانبها، سنرى ذلك في الفقرة التالية.

في نظره على تجديد للأدب، للأساليب أو للمناهج الأدبية[٦]، أي، بخاصة، هجران كل التقاليد الأدبية البالية وكل بحث عن الأساليب التي تبهج منذ أكثر من ألفي عام الأدباء: الاقتضاب المبالغ، الكتابات المبهمة، الاستشهادات المأخوذة من الأدبيات الكلاسيكية، إلخ. ضد أدب الأرستقراطيين هذا ـ وهو أدب «متحذلق، غامض، ظلامي أو تجهيلي»، كما قال بعض حلفاء «هوشي» ـ كان الأوان قد آن لتشجيع أدب شعبي: بسيط، واضح، مفيد. وعندما هوجم «المتحذلقون بهذا القدر من العنف، حاولوا الدفاع عن أنفسهم وعن التقليد الأدبي الكلاسيكي. عبثاً: أفكار «هوشي» فرضت نفسها بسهولة وسرعة مذهلتين. معظم الكتّاب تبنى في الحال الـ«بيهوا»، كما لو أنه كان بانتظار هذه الإشارة. المجلات فعلت الشيء نفسه.

شن ـ دو ـ سيو ودورية «الشبيبة»

من بين مجلات الصف الأول، كانت مجلة **الشبيبة** *(Xin Qingnian)* الدورية الأكثر أهمية في حقبة ٤ أيار/مايو. **الشبيبة** هي التي نشرت بيان «هوشي» وعنوانه «اقتراحات لإصلاح الأدب»، وفي الشهر التالي (شباط/فبراير ١٩١٧)، اتخذت موقفاً ودياً إزاء أطروحات «هوشي»، كتبه وصاغه رئيس تحرير المجلة: «شن دو ـ سيو» الذي أسس **الشبيبة** قبل ثمانية عشر شهراً، وهو إحدى الشخصيات الجذابة جداً في الصين المعاصرة. ولد في السنة نفسها التي ولد فيها ستالين وتروتسكي، عام ١٨٧٩، في عائلة ماندارانات ميسورة. تلقى في البدء تربية كلاسيكية، بيد أنه لم يتابعها حتى النهاية. وبدلاً من أن يحضر الصف الثالث والأخير من دورة الفحوص التقليدية التي تفتح الطريق إلى أعلى المناصب في الإدارة الإمبراطورية، فضّل أن يتلقى تعليماً من طراز «غربي». تابع أولاً في «هانّغ شو» دروساً في. . . الإنشاءات البحرية بالفرنسية، ثم سافر، في الثالثة والعشرين من عمره، للدراسة في طوكيو. ولقد أقام عدة مرات في اليابان، تخللتها فترات عاد فيها إلى الصين، حيث درس ونشر الصحف الثورية. «شن دو ـ سيو» ينتمي إذاً إلى هذه الفئة التي نوهنا بأهميتها وتأثيرها. فئة «طلاب ما وراء البحار»: هؤلاء الذين تلقوا في الخارج تكويناً أو تأهيلاً عصرياً والذين عادوا إلى الصين مصممين بشدة على أن يُدخلوا في بلدهم ما تعلموه.

إن «شو دو ـ سيو» هو النموذج الكامل للتغربي الراديكالي: لقد كان، من بين آخرين، «هرزن» الصين الحديثة. تغربي على درجة من الثقة والاقتناع وعلى درجة من قلة الكلَف بقيم التقليد الصيني جعلته يرفض الانضمام إلى جماعة «صن يات ـ صن»

(٦) النقطتان مترابطتان في ذهنه، كتب: «إن لغة ميتة لا يمكن أن تعطي أدباً حياً».

الثورية، التي رأى في اتجاهها القومي إفراطاً. بيد أنه اشترك في ثورة ١٩١١، حيث عين غداتها قوميسيراً للتربية في حكومة الإقليم الذي ولد فيه. بعد زمن غير طويل: عام ١٩١٣، اتخذ موقفاً معادياً لـ«يوان شي ـ كاي»، وعندما سحقت «الثورة الثانية»، سارع إلى الهرب إلى اليابان. وما كاد يعود من إقامته الجديدة هذه في الأرخبيل الياباني حتى أسس، في أيلول/سبتمبر ١٩١٥، في شنغهاي، مجلة **الشبيبة**. إن راديكاليته وتطرفيته قد انسجمتا مع مناخ تلك الحقبة، ومنذ ذلك الحين فصاعداً، وخلال اثنتي عشرة سنة، لم ينقطع عن احتلال مكان الصَّدارة على المسرح الأدبي والسياسي في الصين.

مجلة **الشبيبة**، التي نشرها «شن» منفرداً في البداية، ولكن التي جمعت بُعَيد ذلك في هيئة تحريرها ألمع ممثلي الطليعة المثقفة، كانت نبراس ومركز استقطاب وتحريك وتثقيف شبيبة كانت أكثر تحرقاً للانتهاء من الآلهة الميتة مما كان عليه أشد الرومانسيين حماسة. وإذ نُشرت في فترة كانت فيها قوانين حادة تضيّق بقوة على حركة الصحافة، وكانت تعطل تارة، وتتوقف تارة أخرى لفقدان المال، كانت تقرأ بشغف شديد من قبل أغلبية الطلاب الذين حولّوا إلى قسم من عقيدة دينية أبسط المواقف التي تتخذها. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه المواقف نادراً ما تكون متعلقة بالأحداث السياسية الراهنة. في رأي «شن دو ـ سيو» إن المصيبة أشد عمقاً وينبغي مهاجمتها في جذورها: تقليد ركودٍ يعود إلى ألفي عام، لا إلى ظاهرات سطحيته كالدسائس أو المؤامرات التي تحوكها الحكومات العابرة التي تتعاقب في بكين.

كي يوان ـ بي وجامعة بكين

الحدث الجديد المهمّ الأخير في تلك الحقبة، وهو في آن سبب وعلامة الثورة الثقافية، هو إصلاح جامعة بكين. اسم صيني جديد يدوّي. نبذة سِيرية جديدة، وذلك لأن هذا الإصلاح هو أولاً وقبل كل شيء صنيع رجل: «كي يوان ـ بي». أكثر من «شن دو ـ سيو»، كي يوان ـ بي رجل ذو تأهيل أو تكوين ثقافي مزدوج. تكوينه «الغربي»، اكتسبه في ألمانيا وفرنسا، في حقبة كان فيها أديباً مكتملاً. كان قد اجتاز وهو حدَث الدورة الكاملة للفحوص الماندارانية. نجاحاته البكورية مكنته من أن يحتل، فضلاً عن الصيت الذي اكتسبه كـ«عبقرية جيانغنان»[7] الأدبية»، المنصب المرموق، منصب المحرر الإمبراطوري (Redacteur Imperial). منصب استقال منه بعد الـ«مئة يوم»: الرجل ثوري، عضو في الـ «تونمنغ هوي»[8]، وزير للتربية القومية

---

(٧) اسم جماعي لثلاثة أقاليم صينية.

(٨) «الرابطة المحلفة»، الجمعية السلف لـ «كيو منتانغ».

في حكومة «صن يات ـ صن»، غداة الثورة. استقالة جديدة: «كي» يترك حقيبته الوزارية عندما يصبح «يوان شي ـ كاي» رئيساً. بعد بضع سنوات، عندما تعرض عليه حكومة بكين منصب حاكم الإقليم الذي ولد فيه (زيجيانغ)، «كي» يبرق بالرفض من باريس. بيد أنه لم يرفض عندما يولى في كانون الأول/ديسمبر ١٩١٦ إدارة جامعة بكين. وذلك لأن هذا الثوري هو أيضاً وقبل كل شيء مربٍ: العمل الذي أنجزه كمدير لجامعة بكين يؤهله لحمل لقب «أبو النهضة الصينية».

جامعة بكين كانت قد أسست خلال الـ«مئة يوم». بعد عشرين عاماً في الوقت الذي تولى فيه «كي» إدارتها، كانت، على رغم حركة التجديد التي جاءت بها، معروفة قبل كل شيء بطابعها المحافظ. بالنسبة إلى معظم أبناء موظفي المناصب العالية، يعتبر الطلاب هذه الجامعة لا كمؤسسة للتعليم بل بالأحرى كسلم للوصول إلى الإدارة. الأساتذة هم بالذات منادارانات. لا ينظر إليهم من حيث إمكانياتهم التعليمية والعلمية، لكن من حيث مركزهم في الهرم المراتبي الماندراني. يسمونهم «دارِن» (الماجدون). المستوى الأخلاقي لـ«الماجدين» ولطلابهم مستوى معروف بحقارته، كما يشهد بذلك بعض التسميات التعريضية التي لقبت بها بسهولة جامعة بكين: «البيت المشبوه»، «منبع الفسق والفجور»، «لواء الماخور».

شغل «كي يوان ـ بي» بالعافية الأخلاقية للطلاب: جمعية لتنمية الفضيلة، تأسست في الجامعة عام ١٩١٨. بيد أن فضله الكبير ليس في قمع الفسق بقدر ما هو بناء ليبرالية حقيقية في مؤسسة كانت لا تزال بعيدة عن بلوغ السن الليبرالية. دافع «كي» عن الحريات الأكاديمية ضد الضغوط والإكراهات الحكومية، وترك سائر المدارس الفكرية تعبر عن نفسها وعيّن جسماً مهنياً انتقائياً، ولكن ذا صفة. بُعيد ذلك صارت الجامعة ميداناً يتواجه فيه الأدباء التقليديون والمثقفون الحديثون. وجعلت من الممكن للأخيرين إقامة تحديد فيما بينهم وتكوين مجموعة من المجددين.

وكان الأخيرون هم الذين كسبوا أصوات الطلاب في الانتخابات. إن حركة ٤ أيار/مايو هي حركة شبيبة، من خلالها، وبحميا الشباب، قام أساتذة تتراوح أعمارهم من الثلاثين إلى الأربعين وطلاب متواطئون معهم بفرض قيم الشبيبة.

معنى ومحتوى الحركة

لندمر كل ما هو قديم ولنبنِ الجديد! (Pojiu Lixin) لن ندهش، إذاً، إذا كانت حركة ٤ أيار/مايو حركة عدوة للتقاليد. بالطبع، في مجلة **الشبيبة الجديدة** وبقلم «شن دو ـ سيو» نجد أسطع مثل للهجوم على التقليد الذي هو في الوقت

نفسه تمجيد للشبيبة. هذه هي بداية المقالة التي افتتح بها العدد الأول من المجلة. مقالة تحمل، وليس في الأمر ما يدهش، العنوان التالي: «نداء إلى الشبيبة».

«عندما يريد الصينيون أن يمدحوا أحداً، يقولون: «إن له خِلقة جميلة لا تزال شابة، إنه يتصرف كرجل مسن». ماذا يقول الأمريكيون عندما يشجع بعضهم البعض الآخر. «ابقوا شباباً، حتى عندما تشيخوا». هذه علامة تتجلى من خلالها مختلف أساليب التفكير في الشرق والغرب».

ثم يتحدث «شن» بلغة وجدانية:

«الشبيبة هي بداية الربيع، الشمس المشرقة، العشب الطري والأشجار الموردة، نَصْل مسنون حديثاً. إنها أثمن لحظات الحياة. إن وظيفة الشبيبة في المجتمع هي وظيفة الخلايا نفسها الغضَّة والحية في الجسم الإنساني: في سيرورة الأيض (التجدد)، القديم والتالف يزول باستمرار لكي يُعوَّض بما هو غض وحي...».

ولقد استمر «شن» يوصي الشباب أن يختاروا من بين سائر الأفكار الإنسانية تلك التي تتميز بكونها «جديدة، ضرورية للحياة ومتكيفة مع متطلبات المرحلة الراهنة للنضال لأجل البقاء[٩] ورفض تلك الأفكار التي شاخت وتعفنت ولا تصلح لشيء». وينتهي بإعطاء الشباب ست نصائح، قد يبدو تكويمها على هذا النحو مخربطاً بعض الشيء بالنسبة لغربي. أما بالنسبة لطالب صيني، فتبدو موحية بشكل واحد واضح؛ والعمود الأيسر يورد صفات وفية نسبياً للمثل الأعلى المتخذ تقليدياً كنموذج.

كونوا	لا تكونوا
مستقلين	خاضعين
تقدميين	محافظين
ديناميين	متحفظين
أمميين (حرفياً: كوسموبوليتيين)	انعزاليين
عمليين	شكليين
علميين	خياليين

(٩) الداروينية هي إحدى نظريات القرن التاسع عشر الأوروبي التي وجدت أكبر اهتمام في صفوف المثقفين الصينيين قبل وأثناء أيار/مايو. ليس بدون مرارة، اكتشفوا تأكيداً للنظرية في صورة رأوا فيها أن شعبهم في سبيله إلى الانقراض من قبل الجنس الأبيض الأفضل تسليحاً.

هذه الوصايا تناقض الأخلاق الكونفوشيوسية التي تعظ باحترام الشيوخ والتقليد، بالخضوع للشرائع والطقوس، بالتحفظ والطاعة[١٠]. ما يدعو للمقت لم يعد الاعتداد بالأنا والجسارة، بل التهيب والخجل والامتثالية الجائرة.

حضارة آكلي لحوم البشر

الكونفوشيوسية، كثقافة كلاسيكية ومجتمع تقليدي، هي كل واحد. إن مجنوناً ذا بصيرة قد كشف لنا طبيعتها الحقيقية، المختبئة خلف واجهة ماكرة من الكلمات: فريسة هذيان الاضطهاد وقانع أن أهله وجيرانه والعالم كله يريدون ذبحه بغية أكله، هذا المجنون يتساءل في ما إذا كان، في كل الأزمان، الإنسان يأكل الإنسان. يمسك كتاب تعليم تاريخياً: على كل صفحة من صفحاته تدوّن في كل الاتجاهات كلمات «الإنسانية»، «العدالة»، «الفضيلة». وعندما ينظر إليها عن قرب شديد، يتوصل إلى رؤية كلمتين، مكتوبتين بين السطور تركضان في طول الكتاب وعرضه: «أكل البشر». هذا المجنون، هو بطل قصة نشرت عام ١٩١٨ في مجلة **الشبيبة**. في الصفحة الأخيرة من القصة، نرى المؤلف ـ وهو أشهر كاتب في الصين المعاصرة ـ يعبّر على نحو أكثر صراحة ـ عن الدرس الذي تعلمه القصة: «إنني أنتمي إلى تاريخ بعدّ أربعة آلاف سنة من أكل لحم البشر».

النقد الباقي لم يكن سوى نتيجة طبيعية لهذا النقد الأساسي، بيد أنه هو الذي غيّر بعمق أكبر حياة ومشاعر كل الناس، وسنكتفي ببضعة أسطر لنعطي القارئ فكرة عنه. لقد نهضوا ضد كل العادات التي تمنع ازدهار وتفتّح الفرد: الزواج المرتب (من قبل الأهل)، الأقدام المغلولة، خضوع الأصغر سناً (من الإخوة)، إلخ. رفضوا الاعتراف بالقيمة المقدسة للروابط الثلاث التي جعلتها الكونفوشيوسية أساس التنظيم الاجتماعي: تبعية الرعية للملك، الأبناء للأب، الزوجة للزوج. هذه الروابط المقدسة قد اعتبرت المسؤولة الرئيسية عن الاستبداد الذي ساد على الدوام في العائلة والدولة على حد سواء. طالبوا بوجه أخص بتحرير المرأة، الضحية الأولى، هنا كما في بلدان أخرى، من الإكراهات التقليدية. مساواة الجنسين، الحق في الحب، الصراع بين الأجيال كما لدى «تورغنيف»، تعصّب العائلة الاضطهادي المغلّف بالرياء: الكثير من هذه المسائل بسط مراراً في الأدبيات اللاحقة لـ ٤ أيار/مايو.

بيد أن هذا ليس كافياً لتصفية أسواء الكونفوشيوسية والأضرار التي تنزلها

(١٠) لندمر ما هو عتيق ولنبنِ الجديد: بكتابة هذا الشعار على حيطان بكين، وضع «الحرس الأحمر» نفسه (في الثورة الثقافية الجديدة) منذ آب/أغسطس ١٩٦٦، في خط مستقيم مع حركة ٤ أيار/مايو.

بالعائلة والمجتمع. ينبغي أيضاً، كما فعل الأوروبيون بالمسيحية في القرن التاسع عشر، إخضاع عقائدها الإيمانية و«التاريخ المقدس» نفسه لنقد فكري لا يعرف الرحمة ولا يتعرف على محرّم أو مقدّس. إن كوكبة رينان(*) تناقش صحة الأدبيات الكلاسيكية (الكونفوشيوسية)، ترفض كل ما تعتبره حكايات أو خرافات منقولة من جيل إلى جيل، ينكرون أو يشككون أن يكون كونفوشيوس هو المؤلف الحقيقي للكتب الشرعية (الكونفوشيوسية). هذا المجهود في إعادة التقييم النقدي للعصور القديمة الصينية لا يبين فقط المسافة التي اجتازها المثقفون الصينيون العصريون في ابتعادهم عما يشكل جوهر التقليد الفكري أو الثقافي لبلدهم، كما أنه يسمح بقياس تأثير المناهج العملية التي طبقها الغرب منذ عدة أجيال في نقد النصوص وفي دراسة الموضوع على حد سواء. هذا يقودنا إلى وصف وتمييز الجانب الأخير، الإيجابي[١١]، من هذا المشروع، مشروع التدمير المنهجي الذي كانته حركة ٤ أيار/مايو.

النموذج هو الغرب

العناصر «الإيجابية» في ايديولوجيا ٤ أيار/مايو تُسمى الإيمان بالتقدم، الديمقراطية، العلم، الثقة بالإمكانات اللامتناهية للعقل الإنساني، إلخ: وبكلمة مختلف التيارات التفاؤلية التي كان من الممكن اقتباسها من فكر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيين. الاقتباسات والجحود مترابطة: التغرب هو التكملة الطبيعية لنقد القيم القومية. ولأنهم مقتنعون بعدم فائدة التقليد الصيني كانوا يفتشون في أماكن أخرى عما يعوّضه ويحلّ محله. إن أضرى ثالمي اعتبار الماضي القومي هم المنافحون الأكثر حرارة عن الثقافة الغربية. «الفكر الصيني متأخر ألف عام عن الفكر الغربي». يؤكد الذي وصفناه بـ«هرزن» الصيني. وبقلمه شرحت على أوضح وأصرح ما يكون الرابطة بين نزعة العداء للكونفوشيوسية والتغرب (المجسد في هذه الحالة بـ«نبيلين»: «الديمقراطية» و«العلم»). في كانون الثاني/يناير ١٩١٩، يرد «شن دو - سيو» في مجلة الشبيبة على هجمات أعدائها:

«لقد اتهموا هذه المجلة بأنها تستهدف تدمير الكونفوشيوسية، الطوق، «الجوهر القومي»، عفاف النساء، الأخلاق التقليدية (الاستقامة، البر بالوالدين، العفاف)،

(*) رينان كاتب فرنسي مختص بتاريخ اللغات والأديان، وبخاصة اليهودية والمسيحية. أعماله في تفسير الكتاب المقدس أكدت إيمانه بالعلم وثبتت نزوعه العقلاني (المترجم).

(١١) هذا الوصف لا ينطوي على حكم قيمة. يهدف فقط إلى أن يتبين، في حركة كانت نتائجها الأكثر وضوحاً هي تصفية القيم القديمة، إرادة بناءة، إرادة كانت، بقوة الأشياء، إرادة محاكاة.

الفنون التقليدية (الأوبرا الصينية)، الدين التقليدي (الألوهية والأشباح)، الأدب القديم والسياسة من النمط القديم (امتيازات وحكومة بواسطة الرجال وحدهم)[١٢].

نحن نعترف بصحة كل هذه الاتهامات. لكننا لا نرافع على أساس أننا اقترفنا جريمة. وإذا كنا قد اقترفنا كل هذه «الجرائم»، فذلك فقط بسبب الدعم الذي نقدمه إلى النبيلين: الديمقراطية والعلم. بغية دعم الديمقراطية، نحن ملزمون بالقتال ضد الكونفوشيوسية، الطقوس، عفاف النساء، الأخلاق التقليدية والسياسية من النمط القديم. لكي ندعو للعلم، لا نستطيع أن نفعل شيئاً آخر إلا معارضة الفن التقليدي والدين التقليدي. لكي نحث على الديمقراطية والعلم على حد سواء، نحن مضطرون إلى مهاجمة «الجوهر القومي» والأدب القديم...».

ثمة إشارات كثيرة تشهد، لدى العديد من المثقفين العصريين، على شُعار تغربي حقيقي: الشعارات على الموضة كانت مثل: «تغرب كلي»؛ العناوين الفرعية تكتب بلغات غربية في الصحف الرئيسية المناضلة (مجلة **كسينكاو**، التي هي، بعد مجلة **الشبيبة**، المجلة الأكثر أهمية في حقبة ٤ أيار/ مايو، تحمل عنواناً فرعياً بالإنكليزية: **النهضة**)؛ الترجمات المنهجية أو المنتظمة للمؤلفات الغربية (معظم الدوريات مقسمة إلى قسمين متساويين، أحدهما مخصص للترجمات، الكتّاب - وأولهم «لوشيون» - يكرسون كثيراً من وقتهم ومن طاقاتهم لترجمة أبحاث وروايات إنكليزية، فرنسية، ألمانية أو روسية)[١٣]؛ رواج الرواية التي انكب بإيثار على إنتاجها الكتّاب الصينيون العصريون، كرد فعل ضد التقليد الأرثوذكسي الذي ينفيها خارج ميدان الأدب الحقيقي، ولكن أيضاً بالنظر إلى أهمية هذا الفن في الآداب الغربية؛ الدور القيادي أو التوجيهي الذي لعبه «طلاب ما وراء البحار» الصينيون في الثورة الثقافية (لنتذكر فقط أن من بين قادته الرئيسيين الثلاثة، الأول، «شن دو - سيو»، عاد من اليابان عام ١٩١٥، الأخير «هوشي»، عاد من الولايات المتحدة عام ١٩١٧)؛ دعوة فلاسفة أجانب: «ديوي»، الذي وصل إلى بكين قبل ثلاثة أيام من تظاهرة ٤ أيار/ مايو والذي لاقت محاضراته التي استمرت أكثر من عامين نجاحاً خارقاً، أو «برتراند راسل» الذي جاء عام ١٩٢٠ مروراً بموسكو والذي، سواء بكتبه أو محاضراته، مارس على الشبيبة المثقفة الصينية، خلال المرحلة الأخيرة من ٤ أيار/ مايو، تأثيراً أعمق من تأثير أي مفكر عصري آخر.

---

(١٢) المقصود: باستثناء كل تمثيل شعبي.

(١٣) الأمر الذي خلق تأثيراً تمثل في تنمية متزايدة للتأثير الغربي على أعمالهم الخاصة، وبواسطة هذه الأعمال، على اللغة نفسها (تغريب مفردات لغوية).

عداء للثقافة القومية وللمذهب القومي

تغرّب متطرف ورفض للميراث الصيني: هذان المساران دفعا أحياناً إلى حد كاريكاتوري. عند «شن دو ـ سيو» وبعض الآخرين، الازدراء بلا تروٍّ ولا تدقيق لثقافتهم الخاصة يسير جنباً إلى جنب مع حماسة كثيراً ما تكون قليلة الرؤية لسائر عناصر الحضارة والثقافة الغربية. شعور بالخزي القومي وعبادة لثقافة أجنبية: ها نحن بعيدون، في الظاهر، عن الحادث الذي أعطى اسمه للحركة. التظاهرة الطلابية لـ ٤ أيار/مايو ١٩١٩ هي رد فعلٍ قومي موجّه ضد الإمبريالية وضد اقتطاع أرض قومية. والواقع أن الاتجاهين غير متناقضين البتة. إن حركة ٤ أيار/مايو هي حركة معارضة للثقافة والحضارة الصينية وليس للأمة الصينية. بل إنها ليست معادية للثقافة الصينية إلا باسم ولأجل الأمة الصينية. فلأجل إنقاذ الصين والشعب الصيني العائشين، أراد الوطنيون تخليص هذه وذاك من ثقافة وحضارة ميتتين، لا تزالان معوّقتين. المقطع المذكور قبلاً، حيث يعتبر «شن دو ـ سيو» الفكر الصيني متأخراً ألف عام عن الفكر الغربي، يتابع على هذا النحو:

إذا ثابرنا نحلم بسلالاتنا الملكية الماضية. . . ، فإن شعبنا سيوضع خارج القرن العشرين ويبقى يعيش كالعبيد أو الحيوانات».

في مناسبة أخرى، يصبح «شن» أكثر صراحة:

«نحن لا نعرف حقاً أية مؤسسة من مؤسساتنا التقليدية يمكن أن تتكيف مع شروط البقاء في العالم العصري. إني أفضل أن أرى سقوط وانهيار «جوهرنا القومي» بدلاً من انقراض أمتنا، بسبب هدم قدرتها على البقاء. البابليون لم يعودوا موجودين: فماذا تفيدهم وبماذا تخدمهم اليوم حضارتهم؟ وكما قال مثَل سائر صيني: «حيث لم يعد ثمة جِلد، هل يمكن الشعر أن ينبت؟» العالم يتقدم على الدوام، وهو لن ينتظرنا البتة».

إن عنف الثورة ضد الحضارة والثقافة الصينيتين أعطى حركة ٤ أيار/مايو مكانها الطبيعي، الضروري، في سير التطور الثقافي أو الفكري للصين الحديثة. من الحضاروية أو الثقافوية[١٤] (Culturalisme)، إلى القومية، تنفتح، بعد بضع سنوات من ثورة ١٩١١، مرحلة جديدة. وإذ أطيح بالأسرة المالكة، أسرة «تشينغ»، لم يعد

(١٤) ثقافوية أو حضاروية (Culturalisme): بهذه العبارة يمكننا، بالتعاون مع الاتجاهات القومية العصرية، تحديد نزعة التمحور الصينية حول الذات (Sinocentrisme) المعاصرة التي تجلت في حرب الأفيون.

من الممكن أن تخدم ككبش محرقة، وبالتالي فالمسؤوليات المحض قومية(*) عن مآسي الصين أصبحت مكشوفة أمام أعين الجميع. من هنا الهجوم العنيف من قبل الناس الأكثر جذرية والأكثر حصافة. بيد أن سبب هذه الشراسة التي غيّرت هدفها هو نفسه على الدوام: إعطاء الصين القوة التي تجعلها قادرة على مقاومة الإذلال والاستغلال. وبعيداً عن أن يكونا نقيضين، النزعة القومية المعادية للغرب، والتغرب الثقافي ـ الحضاري، كانا نبتتين متزاوجتين.

من هنا ليس مدهشاً إلى درجة كبيرة، بعد كل حساب، أن يجعلوا من يوم ٤ أيار/مايو رمز هذه الحركة الواسعة، حركة الثورة الثقافية، التي تتجاوز يوم ٤ أيار / مايو في معناها ومدلولها، كما أنها سبقتها وعاشت بعدها في الزمان. إن المعاصرين المتفقي الرأي قد رأوا في تظاهرة طلبة بكين نتيجة مباشرة وتعبيراً دينامياً عن التغيير الذي حدث في العقول، سواء هؤلاء الذين رثوا لـ/أو ندّدوا بـ التأثير الضار أو المفسد للمعلمين، أو هؤلاء الذين شجعوا ودعموا حركة مفعمة بالوعود. خلال بضعة أسابيع، فعل أو عمل طلاب بكين تحوّل إلى حركة قومية. شانغهاي وكانتون حاكتا ودعمتا بكين(١٥). وبصورة رئيسية، الحركة ضمت ووحدت في فعل أو عمل مشترك مختلف طبقات البلد الاجتماعية(١٦). وليد إرادة أمة في الحياة، ٤ أيار/مايو تَعُد من بين ورثتها الشرعيين الكيومندانغ، الحزب القومي، والشيوعيين الصينيين على حد سواء. صين البارحة وصين اليوم تدين كلتاهما بولادتها وانبثاقها إلى صين ما قبل البارحة، صين ٤ أيار/مايو.

من ٤ أيار/مايو إلى الماركسية

انتصار ٤ أيار/مايو كان سريعاً، مدوّياً. نتذكر السهولة التي فرضت بها الـ«بيهوا» (اللغة المحكية). منذ ١٩٢٠، يصدر مرسوم من وزارة التربية القومية يدخل تعليم الـ«بيهوا» في المدارس الابتدائية. وبهذا لم يكن المشرع قد فعل شيئاً سوى التصديق على اختيار قد قام به مستخدمو اللغة أنفسهم. إلى الأربعماية صحيفة التي، إذا صدقنا «هوشي»، تبنت الـ«بيهوا» منذ ١٩١٩، يضاف عدد كبير من

(*) المقصود: مسؤولية التأخر الصيني (المترجم).

(١٥) الامتداد الجغرافي لحركة سياسية له مغزى آخر تماماً في الصين، حيث ما زالت الإقليمية حية جداً، يختلف عن مغزاه لدى أمة غربية في الفترة نفسها.

(١٦) «اضرابات التجار» عززت وأطالت التظاهرات الطلابية. البرجوازية الوليدة اشتركت في الحركة الثورية في حدود وخلال فترة كان فيها النضال لأجل الاستقلال القومي هو المحتوى الأساسي للثورة.

الصحف الجديدة: خلال بضع سنوات ولد منها عدة مئات. عدد منها كان لسان حركات أدبية جديدة. وهذه نتيجة أخرى لـ ٤ أيار/ مايو: الجَيَشان الثقافي والفكري العجيب الذي خلقته الثورة الأدبية. فقط ما بين ١٩٢١ و١٩٢٥ ـ والحركة لم تتوقف عند ١٩٢٥ ـ خلق أكثر من مئة جميعة أدبية. إحداها، الأقدم والأوسع نفوذاً، هي «جمعية الدراسات الأدبية» التي تأسست في كانون الثاني/ يناير ١٩٢١ بهدف تجميع صفوف الكتَّاب المؤيدين للإصلاح اللغوي. في السنة نفسها ظهرت جمعية منافسة، نصيرة بالقدر نفسه من الحماسة للثورة الأدبية: «خلق».

هذه المنافسة بين مدرستين «عصريتين» للكتَّاب تجعلنا نلمح الثمن الضروري للحيوية المفرطة التي وسمت حركة ٤ أيار/ مايو: الاختلاف، ثم سريعاً، الانشقاق بين المنتصرين. كانت حركة ٤ أيار/ مايو قد جمعت سائر «المثقفين الجدد» حول تصورات عامة وملتبسة على حد سواء، مثل الديمقراطية، العلم، الإنسانية، الليبرالية، العقل. وأكثر من ذلك أيضاً: جمعتهم حول إرادة الهدم. جاء النجاح ـ وجاء بلا تأخير ـ فأصبح من المحتم أن يتعارض مثلاً هؤلاء الذين يكتفون بثورة ثقافية وفكرية وأدبية، وهؤلاء الذين يرون أن ثورة سياسية واجتماعية هي الامتداد الضروري للأولى. عندما كان التحالف مهدداً. صمد كيفما كان حتى حادث ٤ أيار/ مايو وخلال القمع الذي تلاها. في ما بعد، السياسات فُصلت عن الأدبيات، الراديكاليون عن المعتدلين. خط التقسيم مر بين محركي أو زعيمي الحركتين: «هوشي» الذي توفي في فورموزا عام ١٩٦٢، و«شن دو ـ سيو»، المؤسس المقبل للحزب الشيوعي الصيني.

منذ ١٩١٨، في سعيهما إلى تنمية حركة جماهير، «شن دو ـ سيو» و«لي دا ـ زاو» أصدرا صحيفة جديدة، أكثر سياسية من مجلة **الشبيبة**، وأكثر راديكالية في السياسة ـ: **النقد الأسبوعي**. العام التالي، يقف «هوشي» بعنف ضد ما سماه «Les Ismes»(*). ويقصد بذلك المنظومات الفكرية ذات النزوع أو الطموح الكوني: الاشتراكية أو الشيوعية. هذه الـ Ismes، عارضها بالـ«وينتي» (بالصينية)، أي «المشاكل الفعلية»، أوصى بترك الخصومات وأحلام اليقظة الطوباوية والتصدي للمشاكل العيانية لأجل محاولة حلها واحدة بعد أخرى. بكلمة: تبرير ودفاع عن التجربوية (L'empirisme) إذا غامرنا واستخدمنا اللاحقة Isme للتعريف باتجاه «هوشي». بين هذه التجربوية، أو بالأصح هذه الذرائعوية (Le Pragmatisme)،

(*) لاحقة باللغة الفرنسية، تعني مذهب، نترجمها باللاحقة العربية «ويه» أو «يه» (المترجم).

حيث نعرف تأثير «ديزي»، أستاذ «هوشي» في جامعة «كولومبيا» وبين راديكالوية «شن دو ـ سيو» المتجهة أكثر فأكثر نحو الماركسية، لم يكن ثمة مجال للمصالحة. في خريف العام ١٩٢٠، جمعية «الشبيبة» بالذات تنفجر. الليبراليون ـ «هوشي»، الكاتب «لوشيون» ـ يتركون هيئة التحرير. وتصبح المجلة لساناً شيوعياً[١٧].

السنوات التالية لم تؤدِ سوى إلى مفاقمة الانشقاق. سلسلة متوالية من الجدالات حددت أو شخصت معالم الحياة الفكرية أو الثقافية الصينية بين ١٩٢٠ و١٩٣٧. جدالات أظهرت في آن الأهمية المتعاظمة للشواغل والاهتمامات الاجتماعية عند المثقفين والحظوة المتنامية للماركسية في صفوفهم.

معظم الجدالات كان ذا طابع فلسفي. ناقشوا بالتوالي المزايا المقارنة للحضارات الغربية والشرقية، للدين، للعلم، لطبيعة المجتمع الصيني، لتحقيق تاريخ الصين، للماركسية، إلخ. إن مجرد تعداد المواضيع التي نوقشت يعطي فكرة عن معنى واتجاه سير التطور الفكري. إنه جد واضح: خلال حوالى خمسة عشر عاماً، التيار الأكثري، التغربي في البدء، أصبح وضعياً وعلموياً، ثم مادوياً، قبل أن يتأكد صراحة كماركسي. إن رجلاً مثل «هوشي»، الذي، خلال الجدال الأول الكبير، كان جزءاً من الأكثرية التحديثية (بل كان المقرّظ الرئيسي للمجتمعات الغربية)، كف تدريجياً عن التدخل. قليل جداً الاكتفاء بالقول إنه أصبح ينتمي إلى الأقلية: لم يعد يشعر أنه معنيّ بالجدالات. وعلى هذا ففي أثناء الجدل الأخير (١٩٣٦ ـ ١٩٣٧)، الذي لم نشر إليه مجرد إشارة: دار الجدال فقط داخل المعسكر المادوي واستهدف رجلاً (بي كنغ) كان، خلال النزاع السابق، المدافع المرموق عن الماركسية. وفي حماسته المادوية، اتهم بأنه يولي أحسن الاعتبار، إلى جانب الكلاسيكيات الماركسية، لأسلاف بالين، مثل هولباخ، هلفثيوس، أو ديدرو.

الأدب تبع سير تطورٍ موازياً. سير تطور من المناسب تلخيصه بأن نستعير من نقد ملتزم عنوان إحدى مقالاته المنشورة عام ١٩٢٧: «من الثورة الأدبية إلى الأدب الثوري». نستعيد الآن بعض شواخصه التي تصورها النزاعات والتكتلات بين المدارس الأدبية. المنافسة بين «جمعية الدراسات الأدبية» و(جمعية) «خلق» تغطي جزئياً جدالاً بين واقعية ذات اتجاه اجتماعي (تدافع عنها وتقدم صورة عنها الجمعية الأولى) ونظرية الفن للفن التي دعا إليها بغطرسة الكتّاب الشباب من جمعية «خلق». فجأة،

---

(١٧) الواقع ان الحزب الشيوعي الصيني لم يؤسَّس إلا في العام التالي (١٩٢١) ـ لكن منذ تلك الحقبة، «شن»، بمساعدة رجل للكومنترن، كان يحضّر بنشاط لتأسيسه.

حوالى ١٩٢٥، تصبح «خلق» على يسار «جمعية الدراسات الأدبية»: المحرك والملهم الرئيسي لجماعة «خلق»، «كيو مو ـ جو» يتحول إلى الماركسية. «لقد وجدت الآن مفتاح جميع المشكلات التي كانت تبدو لي تناقضية وغير قابلة للحل»: هذا ما كتبه «كيو مو ـ جو». ويكتب بُعيد ذلك: «اليوم، لا يمكن الأدب أن يبرر وجوده إلا بقدرته على تعجيل تحقيق الثورة الاشتراكية... نحن في عصر الدعاية، والأدب هو السلاح القاطع في الدعاية»، سلاح يستخدم لعدم توفر ما هو أمضى منه، ولكن لا يمكن إحلاله محل النضال المباشر: «كيو مو ـ جو» يشترك بـ «حملة الشمال» (١٩٢٦ ـ ١٩٢٧) بوصفه قوميسيراً سياسياً لوحدة من وحدات الجيش الثوري.

مع ذلك فثمة كتّاب آخرون، وليسوا صغاراً ـ «لوشيون» بصورة رئيسية إذا كانوا من قلوبهم مع المضطَهدين الذين يصفونهم، بل إذا كانوا يضعون الثورة في قلب أمانيهم، إلا أنهم كانوا لا يزالون يرفضون وضع الأدب في خدمة الدعاية. وأخيراً حسموا الموقف، في بداية ١٩٣٠، بإقامة «رابطة كتاب اليسار» وانضواء «لوشيون». خلال العام ١٩٢٨ و١٩٢٩ أيضاً، مع أن لوشيون كان يجادل بشدة الكتّاب المنعزلين في أبراجهم العاجية والمبتعدين عن كل التزام سياسي أو اجتماعي، إلا أنه لم يكن يراعي جانب الشباب الثوريين الفارغين أو السذج الذين يتوفرون على حماسة أكثر من الموهبة. عندما قبل فجأة أن يكون عرّاب «رابطة كتاب اليسار» هذه التي كانت قيد التكوين، انتخب على الفور رئيساً لها. بيد أنه بقي معزولاً بين أعضاء الهيئة الإدارية السبعة الذين انحازوا إلى جانب الشيوعيين. خلال السنوات الثلاث ١٩٣١ ـ ١٩٣٣، بقي شيوعي، سكرتير عام سابق للحزب، يلهم ويوجه سياسة «الرابطة»، بدءاً من تأليف «رابطة كتاب اليسار»، وبخاصة بدءاً من ١٩٣٢، هيمنة الحزب الشيوعي الصيني على الأدب الصيني لم تكف عن التأكد. عشية الحرب العالمية الثانية، ليس فقط كتّاب اليسار، بل «الأدب البروليتاري» بالذات كسف كل منافسيه. ومن الأفضل القول، لإعطاء فكرة أصح عن طبيعة ونتائج الجدل، إنهم سحقوا خصومهم...

الملحق ٢

٤ أيار/مايو في مرآة الماركسية الصينية

هذه مقتطفات من كتابات «ماوتسي تونغ» حول حركة ٤ أيار/مايو. وهي مأخوذة من مؤلفاته المختارة الصادرة في بكين (المجلد الثاني، ١٩٦٩):

«... الثورة الثقافية التي باشرتها حركة ٤ أيار/مايو هي حركة مناهضة للثقافة الإقطاعية بصورة كاملة، ولم يعرف التاريخ الصيني منذ فجره هذه الثورة الثقافية العظيمة والكاملة. وكان مأثرة عظيمة لهذه الثورة الثقافية أنها رفعت عالياً في ذلك الحين رايتين كبيرتين: راية مناهضة الأخلاق القديمة ونشر الأخلاق الجديدة وراية مناهضة الأدب القديم ونشر الأدب الجديد...».

ص ٥٢٢

«... إن حركة ٤ أيار/مايو قد عبَّدت، من ناحيتي الايديولوجيا والكوادر، الطريق لتأسيس الحزب الشيوعي عام ١٩٢١ وكذلك لحركة ٣٠ أيار/مايو وحملة الشمال...».

ص ٥٢٢

«... إن مدى التقدم الذي تحقق خلال السنوات العشرين ومنذ حركة ٤ أيار/مايو لا يتجاوز مدى التقدم الذي تحقق خلال السنوات الثمانين السابقة لها فحسب، بل يتجاوز بصورة فعلية مدى ما تحقق من تقدم خلال آلاف السنين في العهود التاريخية الصينية...».

مراجع رئيسية

G. Boudarel, J. Chesneaux, N. Khac Vien, J-R. Clementin, Ph. Dévillers. *Tradition et revolution au Vietnam*. Paris: Editions Anthropos, 1971.

J. Chesneaux. *Contribution a l'histoire de la nation vietnamienne*, Paris: Editions Sociales, 1955.

J. Chesneaux. *Le Vietnam. Etudes de politique et d'histoire*, Paris: Editions Maspero, 1968.

Jean Lacouture. *Ho Chi Minh*. Paris, Seuil, 1967.

N. Khac Vien. *Le Vitnam traditionel*. Hanoi, [s.d.]. (études Vietnamiennes; No. 21).

M. Rodinson. *Marxime et Monde Musulmane*. Paris: Editions Seuil, 1972.

Notre Persident Ho Chi Minh. Hanoi: Editions en langues étrangères, 1970.

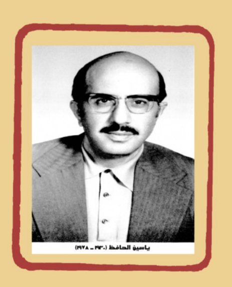
Brèv histoire du parti des travailleurs du Vietnam. Hanoi: Editions en langues étrangères, 1970.

Encyclopaedia Universalis:

Les articles: Vietnam; Vietnam (art et litératuré); (Confucius et comfucianisme; Giap; Hochi Minh; Indochine Française.

قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري. بيروت: دار ابن خلدون ١٩٧٢.

المحتويات


ياسين الحافظ (١٩٣٠ - ١٩٧٨)

في التجربــة التاريخيــة لشعب فــي سيرورة تطوره ، ليس ثمــة مــا هو ضدفي وعجائبي . ثمة منطق عقلاني يحكم مجرى التطور التاريخي . واذا حدثت « اعجوبة » مــا فلــن تلبث عقلانية التاريخ ان تمحوهــا : التيارات العميقة للتطور التاريخي تجرف كل ما هو عارض وسطحي . وبما ان السياسة سطح، فان ياسين الحافظ ، الذي هــو واحد مــن أبرز المفكريــن العرب المعاصرين الذين حاولوا طــرح اشكالية نهضوية عربية جديدة ، يحاول في هذا الكتاب ان يذهب الى أعمق مــن السطح فــي تحليــل التجربة التاريخية للشعب الفيتنامي مع مقارنتها بالتجربة التاريخية للشعب العربي .

دَارُ الطَّليعَة للطّباعَة وَالنشْر
بَيروت

الثمن : ٩٥٠ ق. ل.
أو ما يعادلها